

19 $\wedge \wedge$
 ~~$\nwarrow \nearrow$~~

اصحاب الحی

12

۲۰
۳۶۵

۱۹۲۵

۱۳۲۲
مهر

۱۹۲۵
۱۱

۲۶۸۶

۱۹۸۸

تبرجمہ احتق الحق مکمل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا - وصيرهم مع نبيه ابراهيم في ذلك
 الاسم سنيا - ورفاههم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة
 والمجاعة التسمين باهل السنة والمجاعة - فاشرق نورهم سنيا - ووفقهم لكشف الحق و
 التزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة ولا صدق وليا - فحمدوا كثيرا طيبا زكيا
 وشكروا كثيرا لا يزال غصنه بالزيادة جنيا - وشهدوا لا اله الا الله وحده لا شريك له
 شهادة نكرها بكرة وعشيا - ونسلك بها صراطا سويا - وشهدوا سيدنا محمدا عبده ورسوله
 الذي ارتضاه صفيا - وقربه بنجيا - واختار له ابن عمه وكاشف عنه وصيا ووليا - فامرته نبي
 الغدير بالنصر في شأنه نقابا جليا - قائلا من كنت مولاه فوالاه هذا عليا صلى الله عليه واله
 ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا - ويجوزون بها في جنة الماوى حليا وعيشا راضيا
 هرثم کی حمد خداوند عالم ہی کیلئے مخصوص ہے جس نے شیعیان حق کے مرتبہ کو بلند کیا - اور اس لقب میں
 اوں کو اپنے نبی خلیل اللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ہم نام قرار دیا - اور چونکہ اوں کو نے خدا کی طاعت
 کی اور ترک کیا اور لوگوں کی راہوں کو جو حقیقہ تو اہل سنت والمجاعة (بدحواس اور بھوکے لوگ ہیں
 لیکن مدعی ہیں اہل سنت والمجاعة ہونے کے لہذا خدا نے ان شیعوں کا درجہ طاعت کے کوہ طور بنی شہت
 لہ یہ اشارہ ہے اس طرح کہ جسطرح خدا نے حضرات ابراہیم کے باریں وان من شیعہ لا ابراہیم فرمایا اس طرح
 امہ محمدیہ کے نامی فرقہ کا نام شیعہ رکھا گیا ۱۲ مولف لہ مصنف علیہ الرحمہ نے تحریر فرمایا یا ایہ التسمین باہل سنت والمجاعة

بلندی تکا و پنا کر کے دکھا یا جس سے اونکا نور خوب روشن ہو کر چمکا۔ اور خدا نے توفیق دی ان شیعوں
 الحسنین جمع ہے الحسینی کی جو اسم فاعل ہے تسبی سے تسبی باب تفعیل سے ہے جسکا خاصہ ہے زبردستی
 بلا استحقاق کسی صفت کا دعویٰ کرنا۔ تو مطلب یہ ہوے کہ زبردستی یہ نام اونھوں نے رکھا جو جس کو کوئی
 مناسب نہیں۔ حاشیہ پر مصنف رحمہ اللہ اسکی وجہ خود تحریر فرماتے ہیں کہ درینے سنو نکو تسبیح الہ السنۃ
 والجماعۃ اسکو کہا کہ اہل السنۃ والجماعۃ حقیقۃ سو اشیو نیکے دوسرے نہیں ہو سکتا کیونکہ یہی لوگ محبت رسول اللہ
 و محبت اہل بیت پر مخلوق ہوئے ہیں پس یہی لوگ رسول خدا صلعم کے سنۃ اور جماعت کے بھی حافظ ہیں جیسا کہ
 اس مضمون پر وہ حدیث طویل بھی دلالت کرتی ہے جسکو علامہ زنجشیری نے اپنی تفسیر کشاف میں اور ابام
 محمد الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں بذیل یہ قل لا استلکم علیہ اجر الا المودۃ فی القربی ذکر کیا ہے چنانچہ
 دونوں مفسر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ انہ قال من مات علی حب آل محمد مات
 شہیداً یعنی فرمایا آنحضرت نے کہ جو شخص محبت آل محمد پر مرے گا وہ شہید مرے گا یا تنکے آنحضرت نے فرمایا یا اکھن
 مات علی حب آل محمد مات علی السنۃ والجماعۃ یعنی جو شخص کہ محبت آل محمد پر مرے گا وہ سنۃ و جماعۃ رسول پر دنیا
 سے انتقال کرے گا پس یہ حدیث ثابت کرتی ہے کہ سنۃ رسول وہی ہے جو آل محمد کی راہ ہے اور یہ کہ حقیقۃ جماعۃ
 انھیں آل محمد کی جماعت ہے لیکن وہ لوگ جنھوں نے اس پنا نام یہ رکھ دیا ہے پس انہیں سے تو اکثر بغض رکھتے
 ہیں آل محمد کے ساتھ (پھر وہ اہل السنۃ والجماعۃ کیونکر ہو سکتے ہیں) اور آل محمد سے بغض رکھنے والا ہی نہیں
 ہو سکتا جیسا کہ قاضی ابن خلکان نے اپنی وفیات الاعیان میں بذیل ذکر علی بن جهم دشمن آل نبی تصریح بھی کر دی
 جسکا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ علی بن جهم عداوت آل رسول میں معذرت تھا کیونکہ محبت علی اور سنی ہونا ایک جگہ
 جمع نہیں ہو سکتے انتہی (مصنف نے اس میں دو امر ذکر کیا ہے اول حدیث محبت آل رسول از تفسیر کشاف و تفسیر کبیر
 چنانچہ تفسیر کشاف از علامہ جبار اللہ زنجشیری المتوفی ۱۲۵۵ھ جلد ثالث ص ۵۷۷ مطبوعہ مصر میں بذیل تفسیر یہ قل
 لا استلکم علیہ اجر الا المودۃ فی القربی یہ عبارت موجود ہے روی انھا لما نزلت قیل یا رسول اللہ
 من قرأ بک ہو لاء الذین وجبت علینا مودتھم قال علی وفاطمة وابناھما ویدل علیہ ما روی
 عن علی رضی اللہ عنہ شکوت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حسد الناس لی فقال اما ترضی
 ان تكون رابع الاربعة اول من یدخل الجنة انا وانت والحسن والحسین وازواجنا عن ايماننا
 وشمائلتنا وذریتنا خلف ازواجنا وعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حرمت الجنة علی من ظلم
 اهل بیتی واذانی فی عسائی ومن اصطنع صنیعة الی احد من ولد عبد المطلب ولم یجازہ علیھا
 فانما اجازہ علیھا عدا اذا لقینہ یوم القیامة ... وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مات

کو حق کے ظاہر کرنے اور سچائی کے راستے پر چلنے کی پس یہ لوگ ہمیشہ حق کے پیرو اور راستی کے ہمراہ رہے۔

علی حب ال محمد مات شهيدا - الاومن مات علی حب ال محمد مات مغفورا لا الاومن مات علی حب ال محمد مات تابیا الاومن مات علی حب ال محمد مات مؤمنا مستکمل الايمان الاومن مات علی حب ال محمد بشره ملائكة الموت بالجنة ثم منكر وتکیر الاومن مات علی حب ال محمد یزف الی الجنة کما تزف العروس الی بلیت زوجها الاومن مات علی حب ال محمد فستحل فی قبره بابات الی الجنة الاومن مات علی حب ال محمد جعل الله قبره مزارا ملئ شجرة الرحمة الاومن مات علی حب ال محمد مات علی السنة واجماعة الاومن مات علی بفضل ال محمد جاع یوم القيامة مکتوب بن عینیہ ایس من رحمة الله - الاومن مات علی بفضل ال محمد مات کافرا۔ الاومن مات علی بفضل ال محمد لم یشر را حجة الجنة یعنی مروی ہے کہ جب یہ قل لا اسئکم علیہ اجرا الا المودة فی القربی نازل ہوا تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ! یہ آپ کے اہل قرابت کو لوگ ہیں جنکی محبت ہلوگوں پر خدا کی طرف سے واجب ہوئی ہے؟ آنحضرت نے ارشاد فرمایا کہ وہ علیؑ فاطمہؑ اور انکے دونوں فرزند ہیں۔ اس مضمون پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ میں نے رسول خدا صلیو سے شکایت کی کہ یا حضرت لوگوں کے دلوں میں میرا حسد بہت بھرا ہوا ہے تو آنحضرت نے ارشاد فرمایا یا علیؑ! (لوگوں کی حسد کا ٹکڑا کیا خوف ہے) کیا تم اس پر خوش نہیں ہوتے کہ بروز قیامت جو چار مرد سب پہلے جنت میں داخل ہونگے انکے چوتھے تم ہی ہو گے کیونکہ وہ چار میں اور تم اور حسن و حسین ہونگے۔ پھر ہلوگوں کی بی بیوں داہنے بائیں اور ہلوگوں کی اولاد ان بی بیوں کے پیچھے ہوگی دوسری حدیث میں ہے کہ رسول خدا صلیو نے ارشاد فرمایا جو شخص میرا طلبیت پر ذرہ برابر بھی غلطی کرے اور جو بسبب میری عزت کے مجھے اذیت دے گا اور جو جنت (ہمیشہ کیلئے) حرام کر دی جائیگی اور جو شخص میرے دادا عبدالمطلب کی اولاد سے کسی پر ادنیٰ سا بھی احسان کرے گا اور وہ نبی عبدالمطلب اور اسکا عوض نہ واپس کر سکے گا تو میں کل جب بروز قیامت وہ مجھ سے ملے گا اس کا عوض ادا کروں گا۔ اور فرمایا آنحضرت نے کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مرے گا وہ شہید مرے گا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مرے گا وہ بخش دیا جائیگا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مرے گا وہ اس حال میں مرے گا کہ اس کے گناہوں کی توبہ مقبول ہوگی۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مرے گا وہ سو من کامل ہو کر مرے گا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مرے گا وہ اسکو اول ملک الموت رحمت حیوۃ میں (پھر منکر و نکیر) جنت کی بشارت دیئے۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مرے گا وہ

ہم اوس خداوند عالم کی کامل حمد نہایت خلوص اور پاکیزگی سے بجالاتے ہیں اور اوسکا ایسا شکر یہ ادا کرتے ہیں جسکی ڈالیاں ہمیشہ بار آور رہیں۔ اور ہم شہادت دیتے ہیں اس امر کی کہ خدائے وحدہ لا شریک لہ کے سوا کوئی معبود حقیقی نہیں ایسی شہادۃ جس کا وظیفہ ہم صبح و شام رکھتے ہیں اور آئندہ بھی رکھینگے۔ اور جسکے وسیلہ سے صراطِ مستقیم پر قائم ہیں اور آئندہ بھی رہیں گے۔ اور ہم اس کی کھلی شہادت دیتے ہیں کہ ہمارے سردار محمد مصطفیٰ صلعم خدا کے عہدِ مقرب اور ایسے رسول ہیں جنکو خدا نے اپنا پسندیدہ اور برگزیدہ قرار دیا اور مخصوص کر کے اپنا ہم راز ہونے کا خلعت بخشا اور آنحضرت کیلئے آپکے چچا کے فرزند اور آپکے حزن و اندوہ کو زائل اور مشکلات و محامات کو دفع کرنے

جنت میں اسطرح زینتہ کر کے لایا جائیگا جس طرح دو لہن اپنے شوہر کے گھر آراستہ کر کے لائی جاتی ہے۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مر گیا اوسکے لئے اوسکی قبر میں جنت نکاتے روازہ کھول دے جائیگے لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مر گیا خداوند عالم اوسکی قبر کو فرشتگانِ رحمتہ کی زیارت کا ہونیکا شرف عطا فرمائیکا لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مر گیا وہ رسولِ خدا کی سنت و جماعت پر مر گیا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص عداوت آل محمد کے ساتھ مر گیا وہ روز قیامت میدانِ حشر میں اسطرح آئیگا کہ اوسکے دونوں نگہبندے درمیان کھائو گے ”یہ خدا کی رحمت سے محروم ہے“ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص بغض و عداوت آل محمد کے ساتھ مر گیا وہ کافر مر گیا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص بغض و عداوت آل محمد کے ساتھ مر گیا وہ جنت کی خوشبو ہرگز نہیں سونگھ سکتا۔

یہی احادیث امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر مطبوعہ قسطنطنیہ جلد ۲ ص ۴۵ میں بھی مرقوم ہیں۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے حاشیہ میں دوسرا امر یہ تحریر فرمایا ہے کہ قاضی ابن خلکان نے وفیات الاعیان میں بدیل ذکر علی بن جهم لکھا ہے کہ وہ علی سے بغض رکھتے ہیں معذور تھا کیونکہ جب علی اور تسنن جمع نہیں ہو سکتے۔ پس اگر جب آپ وفیات الاعیان مطبوعہ مصر میں یہ عبارت تبصریح نہیں ملتی لیکن حسب قدر اب موجود ہو اوس بھی مطلب مذکور ثابت ہوتا ہے چنانچہ جلد اول صفحہ ۳۵ ذکر علی بن جهم میں لکھا ہے وکان مع انحراف عن علی ابن ابیطالب رضی اللہ عنہ واطھارہ بالتسنن مطبوعاً مقتداً علی الشیخینے باوجودیکہ وہ علی بن ابی طالب سے منحرف تھا اور سنی ہونے کا اظہار کرتا تھا۔ پھر بھی اوسکا شعر پسندیدہ ہوتا تھا۔ اور شعر گوئی پر وہ بہت قادر تھا۔ پس باوجودیکہ علی بن جهم سنی ہونے کا دعویٰ کرتا تھا لیکن چونکہ اوسکے دل میں عداوت جناب میر ثنیٰ اس سبب قاضی ابن خلکان اوسکا سنی ہونا قبول نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ وہ سنی ہونے کا اظہار کرتا تھا یعنی حقیقہ سنی نہ تھا اور اوسکے سنی ہونے کی وجہ سوائے انحراف اصل بن ابی طالب اور کچھ کلام قاضی ابن خلکان سے ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ قاضی ابن خلکان کا بھی یہی اعتقاد ہے کہ جو شخص بغض علی رکھے وہ اگرچہ سنی ہونے کا

و اے علی بن ابی طالب کو آپکا وصی اور ولی مقرر فرمایا جسکے اعلان کیلئے ۱۸ رذی الحجہ کے دن
 خم غدیر میں خداوند عالم کے نص جلی کے مطابق آنحضرت نے آپ (علی) کو سبکا امیر اور حاکم قرار دیا اور
 ساتھ ہی یہ بھی فرمادیا کہ من کنت مولاً فهذا علی مولاً۔ خدا کی صلوٰۃ نازل ہو آنحضرت پر اور آپ کی
 آل پر اسی صلوٰۃ جس سے مومنین پیاس کے روز یعنی قیامت میں اچھی طرح سیراب ہوں اور جسکے
 ذریعہ سے جنت الماویٰ میں آراستہ اور پسندیدہ زندگی حاصل کریں۔ اصاب بعد خداوند عالم
 نے اپنے رسول محمد مصطفیٰ صلعم کو ایسے زمانہ میں مبعوث کیا جو زمانہ فترۃ تھا۔ تہذیب انسانیت
 اخلاق و معاشرت اور دین کی راہیں پر اگندہ نفس عامۃ اس شہوت پرستی میں حیران اور جہل
 و ہفوات کے نشہ میں غمخور تھے۔ لوگ بتوں کی عبادت کرتے قمار بازی اور شرابخواری میں مست
 رہتے۔ آلات دعوت کے سجد و نین جھکے رہتے۔ خداوند عالم کی بجد و انتہا نعمتوں کے انکار پر تلے
 رہتے۔ خود پسندی کے لباس میں اکر تے پھرتے۔ اور خدا کے احکام سننے اور طریقہ صدق و
 صواب کی اتباع کرنے میں اپنی کسر شان سمجھتے تھے۔ ایسی حالت میں خدا نے اپنے رسول کو بھیج کر
 طریقہ حق کو ظاہر اور صراطِ مستقیم کو واضح کر دیا۔ پس بعض لوگوں نے تو جنت کے شوق اور جہنم کے
 خوف سے اسلام قبول کیا لیکن اکثروں نے یا تو آنحضرت کے آئندہ جاہ و جلال سے منفعت ہونے کی طمع
 میں ظاہر اطاعت کی کیونکہ انھوں نے اس زمانہ کے راہبین اور کاہنین سے سنا تھا کہ ایک

دعویٰ کرے لیکن سنی ہونے میں سکتا۔ بلکہ اس دعوے میں وہ جھوٹا رہ گیا کیونکہ عداوت علی اور سنن جمع نہیں
 ہو سکتے تو پھر وہ لوگ کیونکر اہلسنت ہو سکتے ہیں جو ظاہر بظاہر اعلان عداوت جناب امیر کرتے ہیں ۱۲
 شاید یہ اشارہ ہو خلیفہ اول حضرت ابو بکر کی طرف کیونکہ آپ کے متعلق متعدد کتب حادثہ و تاریخ میں واقعہ
 مندرج ہے کہ آپ نے پہلے یمن لیا تھا کہ تحقیر پاکستانی مبعوث ہوئی والا ہے جس پر ایمان لانے والوں کو نہایت
 جلا و جلال دنیاوی حاصل ہوگا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب ہلوی اپنی کتاب زلزالۃ الخفا مطبوعہ بریلی مقصد اول
 ص ۳۲ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں۔ واخرج ابن مساکر عن ابن مسعود قال قال ابو بکر الصديق خرجت
 الى اليمن قبل ان يبعث النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت علي شيخ من الازد عا
 قد قراع الكتب وانت عليه اربعاء سنة الا حشر سنين فقال لي احسبك حرمي قلت
 نعم قال واحسبك قرشيا قلت نعم قال واحسبك تيميا قلت نعم قال بقيت لي منك واحدة
 قلت ما هي قال تكشف لي عن بطنك قلت لما ذاك قال اجد في العلم الصادق ان نبيا
 يبعث في الحرم يعاون علي امره فتني وكصل فاما الفتى فتخاض غمرات ورفاح معضلات واما

رسول اس زمانہ میں آنے والا ہے جسکو بڑا قدر حاصل ہوگا اور اوسکا ساتھ دینے والے دنیاوی حکومت
 الکامل فابيض تخيف على بطنه مشامة وعلى فخذيه اليسرى علامة وما عليك ان تريني فقرتكما قلت
 لي فيك الصفة الا ما خفي على قال ابو بكر فكشفت له عن بطني فراى مشامة سوداء فوق سترتي
 فقال انت هو ورب الكعبة۔ ابو بكر الصديق کہتے ہیں کہ قبل بعثت آنحضرت میں میں گیا تھا وہاں قبیلہ زُ
 کے ایک شیخ کے یہاں ٹھہرا جو کتب سماویہ کا عالم تھا اور جسکی عمر ۳۹ سال کی تھی اوسنے کہا میرے خیال میں
 تم مکہ کے رہنے والے ہو میں نے کہا ہاں کہا تم قریشی ہو میں نے کہا ہاں کہا بنی تیمم سے ہو کہا ہاں کہا اب ایک صفت
 اور رہ گئی ہے میں نے کہا وہ کیا کہا کہ اپنا پیٹ کھولو میں نے کہا کیوں اوسنے کہا مجھے صحیح طریقہ سے معلوم
 ہوتا ہے کہ مکہ میں ایک بنی مبعوث ہوگا جسکی اعانت ایک جوان اور ایک دھیر شخص کرے گا۔ وہ جوان تو
 مشکلات میں ڈوبکر اونکو حل کرنے والا اور مصائب مہمت کا دفع کرنیوالا ہوگا اور وہ ادھیر گورے رنگت والا
 جسم کا ہوگا اوسکے پیٹ پر ایک خال اور بائیں ران پر ایک وسری علامت ہوگی تمہارا کیا ہو اگر مجھے پیٹ
 دکھا دو کیونکہ کل صفتیں تم میں ملگئیں صرف وہ جو پوشیدہ ہے باقی رہتی ہے۔ ابو بکر نے کہا پس میں پیٹ کھول دیا
 اوس عالم نے اوس سیاہ خال کو میری ناف کے اوپر دیکھکر کہا کہ پروردگار کعبہ کی قسم تم ہی وہ ادھیر ہو۔
 پھر ۳۲ میں دوسری حدیث لکھتے ہیں اخبر ابن عساکر فی تاریخ دمشق عن کعب قال کان اسلام ابی بکر الصديق
 سببه بوحی من السماء وذلك انه كان تاجراً بالشام فرأى رؤيا فقصها على جيرانه الراغب فقال له
 من اين انت قال من مكة قال من ايها قال من قریش قال فادخل انت قال تاجر قال صدق الله
 رؤياك فانه يبعث نبی من قومك تكون وزيراً فی حياته وخليفته بعد موته فاسرھا ابو بكر حتى بعثه
 صلى الله عليه وسلم فجاءه فقال يا محمد ما الدليل على ما تدعى قال الرؤيا التي رايت بالشام فعانقه
 وقبل ما بين عينيہ وقال اشهدا فادعى رسول الله يعني كعب الا جابر کہتے ہیں کہ آسمان سے ایک وحی
 نازل ہوئی اوسکے سبب ابو بکر اسلام لائے اور یہ اس طرح کہ جب وہ ملک شام میں تجارت کرتے تھے تو ایک خواب
 دیکھا جسکو تعبیر کیلئے بجیرا راہب سے ذکر کیا اوس نے پوچھا تم کہاں کے ہو کہا مکہ کے پوچھا کس قبیلہ سے کہا قریش
 سے پوچھا کیا کرتے ہو کہا تجارت کہا تمہارا خواب سچا ہے خنزیر تمہاری قوم سے ایک نبی مبعوث ہوگا تم اسکی
 زندگی میں اوس کے وزیر اور بعد موت اوس کے خلیفہ مقرر کئے جاؤ گے۔ ابو بکر نے اس خبر کو چھپا رکھا جب
 آنحضرت مبعوث ہوئے تو خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ آپکے دعوی پر کیا دلیل ہے آنحضرت نے فرمایا وہی خوا
 جسکو تم نے شام میں دیکھا تھا یہ سنکر ابو بکر آنحضرت کے گلے سے پیٹ گئے اور اسلام قبول کیا۔ یہی مضمون وضع الاحبا
 مطبوعہ لکھنؤ جلد ۲ ص ۱۷۱ تاریخ خمیس اسد الغابہ وغیرہ میں بھی ہے۔ یا شاید اشارہ ہو حضرت عمر کی طرف کیونکہ

و سلطنت سے متفع ہونگے یا خون سے اس امر کے کہ آنحضرت کی حمایت میں علی صاحب نے وفاقاً
کی تیغ براں کھینچی رہتی ہے نیز اون لوگوں کی ہدایت سے جو حضرت کے ساتھ رہتے تھے اور وہ
اشداء علی الکفار و کفار کے حق میں نہایت سخت رہتے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۷) آپ کے تعلق بھی ازالۃ الخفاء مقصد اول ص ۱۲ میں یہ روایت موجود ہے زید بن اسلم قال
اخبرنا عمر بن الخطاب قال خرجت مع ناس من قوش فی تجارة الی الشام فی الجاهلیۃ فلما خرجنا الی
مکہ نسیت قضاء حاجۃ فرجعت فقلت لا صحابی الحکمۃ فواللہ انی لفی سوق من اسواقہا اذا نابطر
قد جاء فاحذ بطنی فذہبت نازعہ فادخلنی کنیستہ فاذا تراب متراکب بعضہ علی بعض فرفع
الی حجرۃ وفاسا وزنبیلا وقال انقل هذا التراب فجلست اتفکر فی امری کیف اصنع فانما فی
المہاجرۃ فقال لی لم اراک اخرجت شیئاً ثم ضم اصابعہ فضرب بہا وسط راسی فقلت فضربت بہا
ہامۃ فاذا دما فہم قد انتشر ثم خرجت علی وجہی ما ادری ابن سلاک فمشیت بقیۃ یومی ولسلی حتی
صبحت فانتهیت الی دیر فاستظلت فی ظلہ فخرج الی رجل فقال یا عبد اللہ ما یجیرک ہہنا
قلت ضللت عن اصحابی فجاہ فی بطعام وشراب وصعد فی النفر وخفضہ ثم قال یا ہذا قد علم
اہل الکتاب انہ لم یبق علی وجہہ الارض احد اعلم منی بالکتاب وانی اجر صفتک الذی تخرجنا من
ہذا الدیر وتغلب علی ہذا البلد فقلت لہ یما الرجل قد ذہبت فی غیر مذہب قال ما اسمک
قلت عمر بن الخطاب قال انت واللہ صاحبنا غیر شک فاکتب لی علی دیری وما فیہ قلت ایما
الرجل قد صنعت مہر فافلا تکدرہ فقال کتب لی کتابا فی رقی لیس علیک فیہ شیء فان تک
صاحبنا فہو ما نرید وان تکن الاخری فلیس یضرک قلت ہات فلکتبت لہ ثم ختمت علیہ
فلما قدم عمر الشام فی خلافتہ اتاہ ذلک الراہب وهو صاحب دیرا لقدس بذلک الکتاب
فلما رآہ عمر تعجب منہ فانشاء یحدثنا حدیثہ فقال اووف لی بشرطی فقال عمر لیس لعمرو ولا بن
منہ شیء یعنی زید بن اسلم کہتا ہے مجھے حضرت عمر نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں قریش کے لوگوں کے ہمراہ میں تجارت
کیلئے ملک شام گیا تھا۔ وہاں سے جب مکہ واپس آنے لگا تو ایک چیز میں بھول گیا جسکے لئے تنہا شام میں ہیں یا وہ
اپنے ساتھیوں سے کہا کہ تم لوگ چلو میں بھی آتا ہوں پس جب میں شام کے ایک بازار سے گزر رہا تھا تو ایک
عیسائی عالم کو دیکھا جس نے اکرمیری گردن پکڑ لی میں اس سے نزاع کرنے لگا (لیکن کامیاب نہ ہوا آخر وہ
اپنے عبادت خانہ میں مجھے لے گیا جہاں میں نے دیکھا کہ مٹی کا ایک بڑا ڈھیر لگا ہوا ہے۔ وہاں اس نے مجھے ایک
پھاوڑا اور ٹوکری دیکر کہا کہ اس مٹی کو یہاں سے ڈھو کر لیجاؤ۔ یہ سن کر میں وہیں بیٹھ گیا اور اپنی مصیبت کو

لہذا وہ لوگ دائمی تفاق اور باطنی عداوت اسلام میں گرفتار رہے۔ بظاہر اسلام کی ترقی پر تو خوش ہوتے لیکن خدا ہی جانتا ہے کہ اسلام سے بغض و حسد کا کتنا ذخیرہ ان کے سینوں میں بھرا ہوا تھا اور جب خدا عالم نے آیہ الیوم اکملت لکم دینکم و انعمت علیکم نعمتی و مرضیت لکم الاسلام دینا نازل کر کے اپنی دلیل اور برہان کو مکمل کر دیا اور صریحاً مستقیم کے لیے واضح ہو گئی اگرچہ اس ماہ کو بہت کم لوگوں نے اختیار کیا تو اس بزم (اسلام) کے صدر (یعنی آنحضرت صلعم) نے رحلت کا ارادہ اور زیادتے کوچ کا تہیہ بقیہ حاشیہ میں دیکھ کر سوچنے لگا کہ اب کیا ترکیب کروں یہاں تک کہ وہ پر ہو گئی اور کوئی کام بھی نہیں کیا اور سوقت پھر وہ عیسائی عالم آیا اور مجھے کہا کہ تم نے تو ابھی تک یہ ماننے کچھ بھی مٹی نہیں دھتالی یہ مگر ایک نچرے زور میرے سر پر لگا یا تب تو میں بھی کھڑا ہو گیا اور اس کے سر پر ایسی ضرب لگائی جس سے اس کا دماغ پر گند ہو گیا یہ دیکھ کر میں نے (ایسا بدحواس ہو کر) اپنی راہ لی (کہ) مجھے کچھ بھی سوچنا نہیں تھا کہاں جاؤ۔ اس طرح تمام دن رات میں چل رہا اور جب صبح ہوئی تو ایک راہب کے دیر کے پاس پہنچا جس کے سایہ میں بیٹھ کر آرام کر لیا لیکن فوراً ہی اس دیر سے ایک شخص نکلا جس نے مجھے دیکھ کر کہا "بندہ خدا! تم یہاں کیوں بیٹھے ہو؟" میں نے کہا "میں اپنے قافلہ والوں سے چھوٹ کر یہاں گیا ہوں" یہ سن کر وہ گیا اور میرے کھانا اور پانی لایا پھر وہاں کھڑے ہو کر میری طرف گھوم کر دیکھا اور نظر نہ پٹی کرنی اور یوں مخاطب ہوا "بھائی! تمام اہل کتاب جانتے ہیں کہ اس وقت روز زمین پر آسمانی کتاب کا مجھ سے زیادہ جاننے والا کوئی شخص بھی نہیں ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ تم میں اس شخص کی علامتیں پائی ہیں جو آئندہ زمانہ میں ہلوگوں کو اس دیر سے نکال کر اس شہر میں بھجائیگا" یہ سن کر میں نے کہا "بھائی تم کیا ہسکی ہوئی باتیں کرتے ہو؟" تب اس نے پوچھا "اچھا تمہارا نام کیا ہے؟" میں نے کہا "عمر بن الخطیب" یہ سن کر وہ ہوا "وہاں" واسطہ تم ہی ہلوگوں کو اس دیر سے نکال لوگوں میں تم مہربانی کر کے میرے اس دیر اور اس کے ہلوگوں کا سبب نامہ لکھ دو" یہ سن کر میں (اور گھبرا یا) اور کہا "بھائی تم نے میرا پر امکیا حسان (کھلانے پلانے کا) کیا ہو ان کلمات سے اس حسان کو بے مزہ نہ کرو" اس کا جواب اس نے دیا کہ "تمہارا اس میں کیا حرج ہو کہ ایک کاغذ پر ہمارے لیے اس کا سبب نامہ لکھ دو۔ جس شخص کا ہلو خیال ہو اگر وہ تم ہی ہو تو مطلوب اور اگر وہ تم نہیں ہو تو اتنا لکھ دینے میں تمہارا کیا نقصان ہے؟" تب میں نے کہا "خیر کاغذ لاؤ" پس میں نے سبب نامہ لکھ کر مہر کر کے اس کے حوالہ کر دیا۔ پھر جب حضرت عمر اپنی خلافت کے زمانہ میں شام پہنچے تو وہی راہب آپکا سبب نامہ لے کر ان کے پاس آیا۔ اس سبب نامہ کو دیکھ کر حضرت عمر نہایت تعجب ہوئے اور ہلوگوں سے اس قصہ کو بیان کیا تب اس راہب نے کہا "تو اب اپنا وعدہ پورا کیجیے" آخر حضرت عمر نے کہا "بیشک اس دیر پر نہ میرا کوئی حق ہے اور نہ میری اولاد کا" انتہی

کیا اور اس شخص کی کرسی صدارت اوس بزرگ (علی بن ابی طالب) کے حوالہ کی جسکا مثل و نظیر آدمیوں
 میں تو کوئی نظر آتا نہیں تھا اور (اسی پر اکتفا نہ کی بلکہ) مقام غدیر خم میں حدیث من کنت مولیٰ فعلی
 بیان کر کے آپ کی خلافت بلا فصل کا اعلان تمام مسلمان کے سامنے کر دیا جس پر آپ کو حضرت
 عمرؓ نے بچہ لک یا بن ابی طالب نقداً صبحت مولیٰ و مولی کل مومن و مولیٰ بنی امیہ
 آپ کو ہماری اور تمام مومنین و مومنات کی دینی اور دنیاوی سرکاری و حکومت مبارک (۱۱)
 کمر مبارکباد اور تعینت دی اور حضرت کی بیعت و تحیت کی رسم تمام حضار بجالائے ان کل امور فارغ
 ہو کر جب آنحضرت نے انتقال فرمایا اور ان سارے اہتمامات کا اثر تک زائل ہو گیا تو اغیار و اعداء
 اسلام کین گاہوں سے نکل پڑے اور وصیت رسول خدا صلعم کو ضایع و برباد کر دیا جس کا مانی شریعت کو
 اذیتوں نے پایا تھا اور کو ببول بیٹھے اور غدیر خم میں جناب امیر کے بیعت کی وقت جو عہد پیمان کیا تھا اوکو
 توڑ ڈالا کیونکہ جاہ و جلال دنیاوی کی خواہش و رہوی و موس نفسانی کا مرض و نہیں چھی طرح سرایت
 کر گیا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ اوس صدر انجمن اسلام سے منحرف ہو کر آپ کے حق کو لوگوں نے نسیا منسیا کر دیا
 ان کا سارا عہد و پیمان کتہ و بوسیدہ اور اولکا معاملہ بیعت ہباء منبثا ہو کر رہ گیا اور ان لوگوں کا
 زائل شدہ مرض عود کر آیا یا ننگ کہ سابق کفر و شرک کی طرف وہ لوگ تڑپ کر پوٹھ گئے اور پوٹھ پھیلے
 پیروں پھر کر دین اسلام سے مرتد ہو گئے جیسا کہ اس دعویٰ پر وہ حدیث حوض بھی دلالت کرتی ہے
 جسکو امام مسلم۔ امام بخاری جمیدی وغیرہ محدثین نے روایت کی ہے پس ان لوگوں نے ارکان اسلام و ستون
 ۱۲ جناب شہید ثالث علیہ الرحمہ نے جس حدیث کا ذکر کیا ہے وہ بہت کثرت سے حضرات اہلسنت کی کتابت احادیث
 میں متعدد طریقوں سے موجود ہے میں یہاں صرف دو کو نقل کرتا ہوں صحیح بخاری مطبوعہ مصر جلد ۴ ص ۱۸۲ اور
 فتح الباری جزو ۲ ص ۲۷۷ میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا صیحاء یسبحون فیہ و خذ بہم ذات الشہد
 فاقول یا رب اصحابی فیقول اللہ انک لاتدہی ما بعد ثوابک فاقول کما قال العبد
 الصالح و کنت علیہم شہیداً ما دمت فیہم الی قولہ الخ لکم قال فیقال انہم لو فیہم لوامر تدین علی
 اعتقاد بہد یعنی قیامت میں ملائکہ میری امت سے کچھ لوگوں کو گرفتار کر کے جہنم کی طرف لے جائینگے تو میں عرض کرنا
 بارالہ! یہ لوگ تو میرے اصحاب ہیں! جسکے جواب میں خدا فرمائیگا رہاں ہیں تو لیکن! تلو کیا معلوم کہ کچھ
 بعد ان لوگوں نے کیسی کیسی عتیں حادث کیں تب میں وہی کہوں گا جو حضرت عیسیٰ نے کہا تھا کہ جینک میں امیر
 رہاں کی دیکھ بھال کرتا رہاں پھر جب تو نے مجھ کو دیا ہے! اٹھ لیا تو تو ہی انکا حافظ تھا اور خود ہر چیز کا گواہ ہے
 تو اگر ان پر عذاب کر لگا تو یہ ترے ہی بند ہیں اور اگر بخش دے گا تو بیشک تو عزیز و حکیم ہے (سورہ مدہ آیہ ۱۱)

شرع کو منہدم کر دیا۔ دین میں کی بڑی پسلی توڑ کر کھدی حق المہیت کو بھگم کر ڈالا اور ان مظالم کے
از تکاب میں ذرہ بھی خوف خدا اور نیکے دل میں پیدا نہیں ہوا وراثت جناب سیدۃ النساء العالمین فاطمہ الزہرا
کو روک لیا اور آپ کے اوپر ذرہ بھی انکسور تم و ترس نہیں آیا انتہائے جہل و حماقت کیسا معاملہ خلافت
میں یہ لوگ حق کی مخالفت پر آمادہ اور ہر قسم کے کمر و فریب سے اسکو غصب کرنے پر مستعد ہو گئے اور ان
بھیہ حاشیہ ص ۱۶ جواب لیکھا کہ ان میں تجیش تو دینا دیکھ لیکن انکا گناہ بہت بڑا ہے کیونکہ تمہارا بعد از یہ لوگ برابر اپنے
پچھلے بیروں پھر کر دین اسلام سے مرتد ہوتے رہے اور اسی صحیح بخاری جلد ۴ ص ۲۱۵ اور فتح الباری ج ۴ ص ۲۱۵
میں جو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انا فوطکم علی الخوض و لیرو عن رجال منکم انما جئنا جن دونی فاقول
یا رب اصحابی فیقال انک لا تدیری ما احدثوا بعدک اور صحیح بخاری ص ۲۱۵ و فتح الباری ص ۲۱۵ میں جو
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیرو عن علی ناس من اصحابی الخوض حتی عرفتمو اختلاؤہ و فی فاقول
۲ اصحابی فیقول لا تدیری ما احدثوا بعدک پھر اسی صفحہ میں ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا فوطکم
علی الخوض من امر علی شرب و من شرب لم یظما ابدا لیرو عن علی اقوام اعرفتمو و یرو عن فوطی ثم
یحال بنی و بینہم قال ابو حاتم و فی معنی النعمان بن ابی عیاش فقال ہکذا سمعت من یجھل نقبت
نعم فقال اشہد علی ابی سعید الخدری لسمعتہ و هو یرید فیہا فاقول انہم منی فیقال انک لا تدیری
ما احدثوا بعدک فاقول سمعتا سعیداً من غیو بعدی پھر اسی صفحہ میں جو عن ابی ہریرہ ان کان یحدث
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یرو عن یوم القیامہ ہط من اصحابی فیجئون عن الخوض فاقول
یا رب اصحابی فیقول انک لا علم لک بما احدثوا بعدک انہم اردوا علی ادبار ہمدان فقہری پھر
اسی صفحہ میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یرو عن علی الخوض رجال من اصحابی فیجئون غیو فاقول
یا رب اصحابی فیقول انک لا علم لک بما احدثوا بعدک انہم اردوا علی ادبار ہمدان فقہری
پھر اسی صفحہ میں ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بیانا قائداً اذا نزلت حتی اذا عرفتمو خروج رجل
من بنی و بینہم فقال ہلم قلت ابن قال لی اشار واللہ قلت ما شانہم قال انہم اردوا علی ادبار
الفقہری فلا اراہ یخلص فیہم الا مثل ہمل النعم اور صحیح مسلم مطبوعہ دہلی مع شرح نووی جلد اول ص ۲۱۵
میں ہے عن ابی ہریرہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تر علی امتی الخوض وانا اذود الناس عنہ
کما ید و الرجل ابل الرجل عن ابلہ قالوا یا بنی اللہ انہم اردوا قال نعم لکم سیمایست (احد غیر کمر و ترس
علی غیر المجاہدین من آثار الوضوء و لیصدت عن طائفہ منکم فلا یصلون فاقول یا رب ہذا من اصحابی
فیجئونی ملک فیقول وھل تدیری ما احدثوا بعدک او پھر ص ۲۱۵ میں جو قال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

سب کے بعد ان لوگوں کو مسند خلافت پر بجا دیا جو علم و شرف سے تو کورے اور جبل و کثافت سے بھرے ہوئے جس کے سبب سے لوگ برابر آیات خدا میں شک و شبہہ کرتے رہتے و نبد و ملحق دروا و ظہور ہمد و اشتہار و ابد ثنائی قلیلہ غلبہ ماکانوا البشرون یعنی ادا حق کو پس پشت ڈال کر اسکو کھوٹے دامنوں میں ڈالا پس کیا ہی بری چیز ان لوگوں نے حامل کی اسی واقعہ ہائے کی طرف عباس بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما نے اشارہ کیا اور میں اشارہ کیا اور وہی وقت اونہوں نے کہا

من مبلغ عنا الذی محمدنا	ان الوری عباد والی العداوان
ان الذین اصرحہم ان یعدوا	لہم یعدوا الا عن الایمان
غضبوا امیر المؤمنین مکانہ	واستاثروا بالملک والسلطان
بطش و بظاہرہ البیول و احرا	زوا مبدانہا طعننا علی لقوان

یعنی کوئی ہے جو جناب رسانتاب صلعم تک میرا یہ پیغام پہنچا دے کہ یا حضرت آپ کو بعد نماز است ظلم و عدوان کی طرف جھک پڑی وہ لوگ جبکو اپنے عدل کر نیکی فرمایا تھا بجائے عدل کر نیکی اپنا کائنات خود ہی عدل کر نیکی (یعنی ایمان کو ترک کیا) ان لوگوں نے امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کے حق خلافت کو غضب کر کے اسکو اپنے لیے بادشاہت اور سلطنت بنالیا (اسپر بھی سیر نہیں ہوئے بلکہ) جناب فاطمہ زہرا پر بھی ظلم کیا اور اودن کی میراث فدک وغیرہ پر خود مختص ہو کر قرآن سلف تک پر معترض ہوئے اور اسکی مخالفت کی لیکن یہ بغض و نفاق و عداوت و مخالفت عہد و بیوفائی اور ظلم و ستم وغیرہ اوصاف

بھیہ حاشیہ علامہ ابن کثیر و ما الکوشر فقلنا اللہ ورسولہ اعلم قالہ اندھم وعدینہ ربی عزوجل علیہ خیر کثیر و هو حوض نور علیہ امتی یوم القیامۃ انیت بعد الذی فی غیبہ العبد منہد فاقول رب انہ من امتی فیقول ما قد ہی ما احد ثوک بعدک ان کل حدیث کا مطلب ہی ہے کہ حوض کوثر پر آنحضرت لوگوں کو میرا یہ فرماتے ہوئے تو حضرت کے اصحاب سے کچھ لوگ حاضر ہو گئے لیکن ملکہ ان لوگوں کو حضرت کو اپنی سے کچھ بڑھ کر بجا ماننے اور میرا یہ نہ ہونے دیکھ کر حضرت عرض کر گئے "بارالہا یہ تو میرا بھائی ہیں اسکا جواب دینا کہ تمہارے بعد ان لوگوں نے بڑی بڑی بدعتیں جاری کیں جس کے سبب سے دین اسلام سے مرتد ہو گئے تب آنحضرت عرض کر گئے بیشک بیشک تب یہ عذاب جہنم کے ہی مستحق ہیں اوسے میں ہلاک کیے جائیں اس حدیث کی تفصیلی بحث ذوالفقار حیدر جلد سوم جلد چہارم میں قابل دید ہے جو تصنیفات حضرت والدہ علامہ

فانم ظلہ العالی سے ہے ۱۲ مترجم

۱۲ اشارہ ہو آیت بوسی کما اللہ فی اولاد کما اللہ کو مثل حظ الانسین الایمہ کی طرف ۱۲ مترجم

رذیلہ ایسی قوم سے مستبعد نہیں تھے جیسے آبا و اجداد اور خاندان و قبیلہ میں کفر و شرک ہا ہوا اور خود ان کی عمر و ٹکا غالب حصہ پرستی میں صرف ہوا ہو و لیس ول فاروق کسرت فی الاسلام و اسلام ہی کو اس سے پہلے پہل سامنا نہیں ہوا ہی کیونکہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وہ طور پر تشریف لگے تھے تو امت اسلام سے زیادہ فتنہ و فتنہ و فساد آپ کے اصحاب سے صادر ہو چکے تھے پہلے سے کہ بنی اسرائیل و بنی آل کے جتنے اصحاب تھے قریب قریب کل اصحاب بن خدا سے منھ موڑ کر مرتد ہو گئے تھے۔ پس وہ خود بھی گمراہ ہو گئے اور دوسروں کیلئے بھی راہ کشادہ کو کھو بیٹھے جس سے لوگ گمراہ ہونے لگے حتیٰ کہ گویا سالہ پرستی میں وہ لوگ بھی سامری کے موافق ہو گئے اور حضرت موسیٰ کے وہی جناب ہارون کے قتل کرنے میں ہتھ اکڑ گئے۔

سے کام لیا۔ پس جب گزشتہ امتوں میں یہ سب ہو چکا تھا تو اسلام میں بھی کیوں نہ ہوتا؟ کیونکہ جناب رسالت اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیشین گوئی فرما چکے ہیں کہ یقع فی امتی ما وقع فی امتہ خلت من قبلہ الحدیث القدیة والنعل بالنعل یعنی میری امت میں بھی وہ سب افعات جو گزشتہ امتوں میں گذر چکے

۱۵ اس مضمون کی متعدد حدیثیں حضرت اہلسنت کو بیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں ایک تو یہی جسکو جناب شہید علیہ الرحمہ نے ذکر فرمایا ہے دوسری کتاب مجمع بحار الانوار و جوفت احادیث میں حضرت اہلسنت کی نہایت مستند جامع اور مشہور کتاب ہے مطبوعہ نو کشور جلد ۲ صفحہ ۱۲۲ میں ہے کہ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ لترکبن مسنن من قبلکم حدیث القدیة والنعل بالنعل ای مکا یقدر کل واحد منہما علی قدر صاحتہما و یقطع بضرہا مثلاً للشیطان یتوہان مسلمانو! تلوک گزشتہ امتوں کی بوری چال اسطرح اختیار کر لو گے جسطرح ایک پر تیر دوسرے پر تیر کے برابر بغیر کسی فرق کے بنایا جاتا ہے۔ صاحب مجمع کہتے ہیں کہ یہ ضرب بالمثل ایسے موقع پر استعمال کیجاتی ہے جہاں وہ چیز و نہیں کامل مشابہت کا بیان کرنا مقصود ہو تیسری اسی کتاب کی جلد ۱۰ صفحہ ۱۲۲ میں ہے لترکبن مسنن من قبلکم حدیث القدیة والنعل بالنعل ای تمہلون مثل اعمالکم کما تقطع احدی النعلین علی قدی والنعل الاخری مسلمانو! تلوک گزشتہ امتوں کی روشنی سے ہر اختیار کر لو گے جسطرح ایک پیر کا جوتہ دوسرے پیر کے جوتہ کے برابر بغیر کسی قسم کے فرق کے بنایا جاتا ہے غرض وہ امتوں کے افعال اور تمہارے افعال میں کوئی فرق نہیں پائی رہے گا اور چوتھی اسی کتاب کی جلد ۲ صفحہ ۱۲۲ میں ہے تتبع مسنن من قبلکم ایہود و مسلمانو! تلوک پھر قبل کی امت یہود کی چال پوری طرح اختیار کر لو گے! اور پانچویں حدیث کتاب کنز العمال جلد ۲ صفحہ ۱۲۲ مطبوعہ حیدرآباد دکن میں ہے کہ فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تتبع مسنن الذی من قبلکم شبرا مشبرا و ذرا عا بذراع حتی لو سلکوا حجر ضب سلكتموہ قالوا ایہود و النصارى قال فمن؟ مسلمانو! تلوک گزشتہ امتوں کی چال اختیار کر کے اسطرح اوٹے برابر ہو جاؤ گے جسطرح ایک باشت کے برابر دوسرا باشت اور ایک ہاتھ کے برابر دوسرا ہاتھ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ لوگ سو سہار دیکھیں تو سہار تک میں داخل

ایسا کہ اس طرح پیش آئے جس طرح ایک پر تیر کے برابر دوسرا پر تیر اور ایک پیڑ کے جوتے کے برابر
دوسرے پیڑ کا جوتہ بنایا جائے۔ اور جہاں حضرات نے بندگان خدا کو گمراہی اور نیت اسلام
تخلیم کرنے میں اپنی عمروں کو ناکافی پایا اور صحت خلافت کو مجرور جماع امت پر خصلت و شرارت نفس و عصمت
کو خلفاء و ائمہ سے حذف کر دیا تاکہ خلافت کے ذریعے سے انکی ان خدمات مفسدہ کے انجام دیتے
حق ہر احمق جاہل اور یہود و شخص کو بغیر کسی خوف ملامت کے حاصل رہے اور خلیفہ مقرر کر کے
اس طریقہ کو اپنے اصول مسلمہ اور اہم عقائد اہلسنت سے قرار دیا تو ان مور کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو شخص بھی ان
لوگوں کے بعد خلافت اسلام کی گدی پر رونق افروز ہوا وہ اگرچہ علم و عقل سیاست و عدالت و عفت
و طہارت ایسے ضروری اوصاف سے عاری تھیں لیکن علمائے اہلسنت کی تعظیم و احترام اور
تجلیل و اکرام میں کوشش کوئی دقیقہ وہ اٹھانے نہیں کہتا تھا اور انکی قدر کرنے اور انکی باتوں کو
شائع و ذائع کرنے میں منتہائے جد و جہد کو کام میں لاتا تھا۔ اور برعکس سبکی علمائے شیعہ (جو ان کی
حضرت کو ظلم و عدوان و فسق و فجور کی قائل و غصب خلافت ائمہ ظاہرین حقوق معصومین کو مستحق
دل سے دشمن اور انکو اذیت پہونچانے میں کامل طور پر مشغول رہتا تھا۔ پس ان جو مذکورہ اس فرقہ
شیعہ اثنا عشریہ دشمن ہمیشہ بڑھتے رہے جنہیں سے کوئی فتویٰ دیکر کوئی تلوار استعمال کر کے کوئی
زور حکومت سے کوئی زور و قوت سے کوئی سکرو فریج سے کوئی صرف بغض و عداوت سے۔ کوئی

بقیہ حاشیہ مستحق ہوئے تو تم لوگ اس تک میں بھی گھس جاؤ گے۔ یہ سکر صواب نے عرض کی کیا گزشتہ امتوں سے پہلی مراد
یہود و نصاریٰ ہیں؟ حضرت نے فرمایا: پھر اور کون؟ اور پھر یہی حدیث اسی کتاب کے اسی صفحہ میں ہے کہ لڑکیوں سے منی کان
قبلکم شہوا بشہو و ذرا عابد راح حتی لو ان احدہم دخل حجر ضلیک خلتم حتی لو ان احدہم جامع امرأۃ فی الطریق لفسقوا
مسلمانو! تم لوگ گزشتہ امتوں کی پوری مثال اختیار کر کے اس طرح انکے برابر ہو جاؤ گے جس طرح ایک نشت کے برابر دوسرا نشت
اور ایک ہاتھ کے برابر دوسرا ہاتھ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر انہیں سے کوئی شخص سو سار کے سوراخ تک میں اٹل ہوا ہو گا تو تم لوگ
بھی اس میں گھس جاؤ گے بلکہ اگر انہیں سے کسی شخص نے شاہراہ پر اپنی عورت سے جماع کیا ہو گا تو تم لوگ بھی ایسا ہی کرو گے۔ اور
ساتویں حدیث اسی جلد کے صفحہ ۴۷ میں ہے کہ انتم شبہوا لایم مبنی اسرا ٹیل لڑکیوں کے پیچھے حزن و القہر و القہر
حتی لا یکن فراہم شئی الا کان فیکم مثله حتی ان القوم لیت علیہم الملائکۃ فیقوم الیہا بعضہم فیمسکھا ثم
یرجع الی اصحابہ فیفیضون الیہم ویفیضون الیہ۔ مسلمانو! تم لوگ یہود یونہی سے جید مشابہ ہو تم ان لوگوں کی مثال
اختیار کر کے اس طرح انکے مشابہ ہو جاؤ گے جس طرح ایک پر تیر دوسرے پر تیر کے برابر ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی فضل
بھی ایسا نہ ہو گا جسکو تم لوگ بھی نہ کرو گے منی کہ اگر انکے جمع سے کوئی عورت گزرے گی اور اسکو دیکھ کر ان یہود یونہی

دوسرے لوگوں کا کوئی غیظ سازش اور کوئی علامتِ لشکر کشی کر کے اس فرقہ کے تباہ و برباد کرنے میں حصہ
 لیتا رہتا تھا۔ اور ان کل امور کی اصلی علت و حقیقی وجہ حضرت مولانا امیر المؤمنین صلی رسول العالمین
 امام البرہہ قاتل الکفرۃ والفسق علی بن ابی طالب اور انکی اولاد معصومین و ائمہ قادیہ مظلومین صلوات
 اللہ وسلامہ علیہم اجمعین کی وہ عداوت اور مخالفت تھی جو ایام جاہلیہ اور زمانہ کفر و شرک سے انکے
 دونوں گھر کئے ہوئے تھی اور حضرت کی طرف جنگ بدر و حنین و خندق و خیبر کے وہ کینہ اور غیظ و
 تہمت جو سب زمانہ میں ان لوگوں نے اپنے آبا و اجداد سے وراثت میں حاصل کیا تھا پس ان مخالفتوں
 اور دلی عداوتوں کے سبب بندگانِ خدا کا یہ ضعیف گروہ فرقہ شیعہ ہمیشہ مکہ خدا پر عمل کر کے تقویٰ کرنا
 اور گوشہ نشینی میں زندگی کے دنوں کو کاٹتا رہا اور کسی وقت بھی بادشاہ زمانہ کی طرف سے آفات و
 بلایا اور مظالم و مصائب کے نازل ہونے کے خوف سے اسکا قلب مجروح مطمئن نہیں ہو سکا عرصہ
 تک یہی حالت قائم رہی یہاں تک کہ ظلم و عداوت کا ابر بچھا مصائبِ مظالم کی تاریکی دور ہوئی حق
 جلود اور نور کی چمک نمودار ہوئی اور خداوند عالم نے السلطان الفاضل نقی علیہ سعید علیہ الدین
 ابو جعفر محمد خدا بندہ انار اللہ برہانہ کو توفیق عطا فرمائی کہ اپنی گردن سے دین باطل کے ثقل
 کے قلاوہ کو پھیک کر حق کو واضح اور صراطِ مستقیم کو ظاہر کر دیں پس پہلے تو سلطان موصوفی نے یہ حق
 کو ترک کیا جس میں پیدا ہو کر جوان و ناب صاحبِ تخت و سلطنت ہوا تھا اور مذہبِ شافعی کو اختیار کیا
 جس میں بمقابلہ دوسرے مذاہب اہلسنت کے اسکو برائیاں اور فواحش کم نظر آئے۔ بعد ازاں جب
 اس عظیم الشان مناظرہ سے جو خفیو مکے جلیل لفظ عالم فرزند صدر رحمان بخاری و شافعیوں
 کے مشہور مناظر مولیٰ نظام الدین عبدالملک مراغی کے درمیان آئے دربار میں ہوا تھا پھر
 دونوں مذہبوں کا باطل ہونا یقینی طور پر واضح ہو گیا اور اشائے مناظرہ میں مذہبِ شیعہ کی حقیقت
 بھی مجبلاً ظاہر ہو گئی تو تمام اطراف و جوانب کے علمائے شیعہ کو تشریف لائیں زحمت دی اور ان کل
 حضرات سے الشیخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العلم حجتہ الخاضعۃ علی العامة لسان
 المتکلمین سلطان الحکماء المتأخرین جامع المعقول والمنقول المجتہد فی الفروع والاصول الذی
 نطق الحق علی لسانہ ولاح الصدق من بیانہ آیۃ اللہ فی العالمین جمال الحق والحقیقۃ
 الباقیہ حاشیہ صلا کوئی شخص دیکھے جائیگا اور جماع کر کے اپنے مجمع میں اس جائیگا اور وہ لوگ اس شخص پر
 اور وہ شخص دن لوگوں پر مضحکہ کرے گا تو تم لوگ بھی ایسے افعال کے اسطیع مرکب ہو گے۔ غرض اسی قسم کی صد ہا احادیث
 مختلف کتابوں میں موجود ہیں جنکا احصاء نہایت دشوار ہے ۱۲ مترجم۔

والعلامہ حسن بن اشعج المویذی فی استنباط الحکم الملکی باللسہ والفطری (مجلدی ۱) یا الدین
یوسف بن المطہر الحلّی احمد اللہ فی جوار النبی صلی اللہ علیہ والہ والہ من جنس رحمتہ و
افضالہ کو مناظرہ کیلئے انتخاب کیا پس جناب علامہ صلی علیہ الرحمہ نے مخالفین سے اس خوش سلوکی
کے ساتھ مناظرہ فرمایا اور ان لوگوں پر ان کے مذہب کے بطلان اور دین کی حقیقت کو ایسے عقلی و نقلی
دلائل و براہین ثابت کر کے حق و باطل کے امتیاز کو واضح و ہدایہ کردیا کہ علماء مخالفین عین جلسہ
میں مہوت ہو کر رہ گئے شکستے ایسا فضیحت کیا کہ بسببِ حق و غیرت کے اپنی زندگی ہی متفرق ہو گئے
اور دل سے تمنا کرنے لگے کہ کاش انسان ہو کر اس جم غفیر میں ایسی شکست فاش حاصل کر سکے جو اس
کنکر تھر سدا ہوے رہتے تاکہ اس وزید کا سامنا نصیب نہوتا۔ اس واقعہ کے بعد حضرت علامہ
علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب کشف الحق و نہج الصدق کو تصنیف کیا اور سلطان ممدوح کی
خدمت میں پیش کر کے رہے سے شک و شبہ کو بھی زائل کر دیا جب سلطان موصوف مع انبی امر او
عسا کر اور علمائے و اکابر کے مذہب اہلسنت کی کتاب ہو کر دین حق کی فوج میں داخل ہو گیا اور تمام
مقبوضہ میں حضرات ائمہ طاہرین معصومین صلوات اللہ وسلامہ جمعین کے نام کا خطبہ و رسکہ جاری
کر دیا۔ اور باوجودیکہ دشمن مانہ میں حضرت علامہ ممدوح کے معاصر علمائے اہلسنت میں فن مباحثہ و
مناظرہ اور علم کلام کے ماہرین اور محققین کی نہایت رجبہ کثرت تھی مثل علامہ قطب الدین شیرازی علامہ
عمر الکاتبی القزوینی۔ علامہ احمد بن محمد الکدشی۔ علامہ کریم الدین المسبب الموصلی۔ علامہ قاضی نظام الدین غیر
کے اور ان کل حضرات نے جناب علامہ صلی علیہ الرحمہ کی کتاب کشف الحق و نہج الصدق کو بامعانی پڑھا تھا اور ان کے
بزرگان و ہادیان بن ایمان کے جو معائب و رافضی عقائد جیسی رواج۔ الزامات و اعتراضات اس کتاب
میں درج تھے ان سب پر کامل حور سے مطلع ہوئے تھے لیکن ان کل علمائے محققین و افاضل مناظرین
سے کسی ایک شخص کو بھی اسکی ہمت نہیں ہو سکی کہ اس کتاب کی رد کی جرأت کرتا کیونکہ ان سب کو یقین
کامل تھا اس مرتے اور بھی اپنا پروردہ فاش ہو جائیگا۔ بات بنانے میں زیادہ قلعی کھلی اسکی اور علامہ کے
دلائل قطعیہ کے رد کرنے میں ور بھی اپنا مذہب کمزور ہو جائیگا اور انکو اس خیال سے شرم آتی تھی کہ ماہرین
علوم و فنون جب انکی اس کمزوری کو ملاحظہ کریں گے تو کیسا مضحکہ اور اٹینگ۔ لہذا ان سب نے سکوت
بلکہ اظہار عنبر سے کام لیا۔ اسی حالت میں ایک مانہ دراز گذر گیا اور یہ کتاب ہر شیوہ کثیر لوگوں کو ہمت
کرینیکا کام دیتی رہی۔ ہاں جب فضل اہلسنت فضل بن روز بہان تک پہنچی تو ان کل مفاسد مذکورہ کا
خیال ترک و اذالم تسمیے فاصنع ما شئت (جب تجھے شرم اٹھا دی تو جو دل چاہیے کرتے رہو) پر عمل کر کے وہ اس

کتاب کی رو پر آمادہ ہوئے اور چونکہ دلائل و براہین تو مل نہیں سکتے تھے لہذا صرف سب و شتم اور لغویات و نہر لیاات سے اپنی کتاب بھر دی اور اس طرح اپنے کو حضرت مولوی روم کی ثنوی کے ان اشعار کا مصداق قرار دیا ہے

از ہمہ محروم تر خفا مش بود کہ عدو سے آفتاب ناپس بود
نے تو اندر مصافح ز جسم خورد نے بنظرین تا ز مش مجبور کرد
دشمنی گیری بحر خویش گیر تا بود ممکن کہ گردانی اسیر
نظرہ با قلم چہ استیز و کند اہلہ است اوریش خود ہر میکند
یا عدوی آفتاب این بدعتا اسے عدوی آفتاب آفتاب

بلکہ مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مذکور کے اس اہل جواب کو دیکھ کر حضرت علامہ ممدوح زبان حال سے فضل بن روز بہان کو خطاب کر کے فرماتے ہیں

اسے گس عرصہ سیرغ نہ جولا گہ نست غرض خود میری وز عمت امیداری

حیرت ہوتی ہے کہ کشف الحق کی رو میں ابطال الباطل اسی کو کتاب لکھی جاے اور علامہ حلی ایسے جلیل القدر بزرگ کا جواب بجا ہے فضل بن روز بہان ایسے شخص سے علمی دنیا کے آگے پیش کیا جاے !! سچ ہے کہ فاضل مذکور نے ظلمت کو نور کے بغل میں اور باطل کو حق کے پہلو میں جگہ دی اور خرمہردن کو سوتیوں کی لڑیوں میں پرو دیا ہے۔ دین حق کی محافظت اور اہل ایمان کی عداوت نے اس قدر تسلط کر لیا ہے کہ آنکھوں کو حق و صواب کی طرف اٹھانے کی قوت بھی باقی نہیں رہی یہاں تک کہ حضرت علامہ ممدوح کے ہر کلام کو چشم کور سے دیکھا اور ان کے برہمی دلائل تک میں بھی شک و شبہ کو راہ دیا۔ کیا خوب کہا ہے شاعر نے

اذالم تکن للمراء عین صحیحہ فلا غرو ان یرتاب والجمہ مضمر

جب انسان کی آنکھ درست نہیں رہتی تو کچھ تعجب نہیں اگر آفتاب بھٹکنے پر بھی اسکو صبح ہونے میں شک باقی رہے

فاضل مذکور کی یہ کتاب اگرچہ اہل فہم و علم کے التفات کے قابل ہرگز نہیں تھی لیکن چونکہ فاضل عقل عوام اور کم فہم جہال کے تردد اور شک و شبہ کا احتمال تھا لہذا میں نے خداوند عالم کی توفیق سے ارادہ کیا ہے کہ فاضل مذکور کے کلام کی لغویت اور اس کے دلائل و براہین کے ضعف و بطلان کو ظاہر کر دوں اور اس مجموعہ کا نام **احقاق الحق وازہاق الباطل** رکھ کر

خداوند عالم کے اس کلام کو مناسبت میں ذکر کرتا ہوں قل جاء الحق وذهی الباطل ان الباطل کان ذھوقا اور دوبارہ خداوند عالم کی حمد و ثنا کر کے اور جناب رسالت مآبؐ و آلہ الطاہرینؑ پر درود و سلام بھیج کر اور الحمد لله الذی نصر عبدہ و اعز جنده و هزم الاحزاب و جدده و الصلوة علی من لا نبی بعدہ و آلہ المعصومین الذین انجز الله فیہم وعدہ و صلب علی اعدائہم بدقۃ و رعدہ لکن اپنے مقصود کو شروع کرتا ہوں و ما توفیقہ الا باللہ علیہ توکلت وھو حبیبی و نعم الوکیل۔

قول علامہ اُس خداوند عالم ہی کی ذات حق حمد و ثنا ہر جسکی معرفت کے بجا میں تمام علماء و عقلاء عالم کی فکریں ڈوب کر بھی عاجز رہیں اور جسکی ذات کی حقیقت اور کثرت کے سمجھنے میں حکماء و فلسفین کی نظریں بھی حیران و پریشان رہیں اور جس کے کمال کے پہچاننے میں اولیاء و اصفیاء تک کی عقلیں تھک گئیں اور کچھ بھی نہ پہچان سکیں اور جسکی لاہوتیت کے وصف کرنے میں بڑے بڑے ادیب اور فاضل لوگوں کی زبانیں بھی قاصر رہیں اور جسکی تحقیق ماہیت میں بڑے بڑے اذکیاء کے اذہان تک بیکار ثابت ہوئے اور باوجود ان امور کے مذکورہ بالا لوگوں نے اُس خداوند عالم کے نام اور صفات کے سوا اور کئے متعلق کچھ بھی نہ جانا سلیے کہ وہ اسی ذات ہے جس کے مشابہ زمین و آسمان کی کوئی چیز بھی نہیں ہے۔ اُس نے علماء کرام کے درجات کو شرف و فضل کی انتہا سے بلند کر رکھا ہے دی اُن کو انبیاء کا وارث قرار دیا اور اُن کی کتابوں کی بدوشائی کو شہدا کے خون پر فضیلت دی پس میں بھی اُسکی ایسی حمد و ثنا بجا لاتا ہوں جو حدود و احصاء سے بھی متجاوز ہو جائے اور انتہاء و اختتام کی بھی رسائی اُس تک نہ ہو سکے۔ اور خداوند عالم اپنا درجہ و مقام نازل فرمائے سید انبیاء محمد مصطفیٰؐ اور اُن کی عمرت برہہ اصفیاء و آلہ الطاہرینؑ پر ایسی صلوات و سلام جو اقطار ارض و سما کو بھر دے۔ **امت بعد** خداوند عالم نے اپنی کتاب عزیز میں حرام کر دیا ہے اس امر کو کہ اُس کی آیتیں پوشیدہ رکھی جائیں یا اسکی حجتہ و برہان اور علامت

عہدہ واضح ہو کہ اصل کتاب احقاق الحق میں پہلے جناب علامہ علیہ الرحمہ کی کتاب حج الحق و کشف الصدق کی عبارت نقل کی گئی ہے اس کے بعد فضل بن مدثر بیان نے ابطال الباطل میں اس پر جو اعتراضات کیے ہیں اُن کو نقل کیا ہے پھر جناب فہمید ثالث علیہ الرحمہ نے اُن اعتراضات کی مذکور ہے۔ اس ترجمہ میں ناظرین کتاب کی سہولت کیلئے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ کتاب حج الحق کی عبارت کے قبل یہ قول علامہ کہ کتاب ابطال الباطل کی عبارت کے قبل یہ قول ابطال الباطل اور کتاب احقاق الحق کی عبارت کے قبل یہ قول احقاق الحق شروع سے جلی حروف میں لکھا جائیگا ہمزہ

ودلات کی باتیں مخفی کی جائیں چنانچہ (سورہ بقرہ آیت ۵۹ میں) ارشاد فرماتا ہے اِنَّ الَّذِیْنَ یُکْفُرُوْنَ
 مَا اَنْزَلْنَا مِنْ اِلَیْهِمْ مِنْ اَمْرِ لَّیْسَ لَهُمْ فِیْهِ اَمْرٌ وَّ اَلْهُدٰی مِنْۢ بَعْدِ مَا یَنْتَظِرُوكَ لِلْاَمْرِ فِی الْكِتَابِ اُولٰٓئِكَ
 یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وِیَلْعَنُهُمُ الْاِلَاحُیُّوْنَ یعنی بیشک جو لوگ ہماری روشن دلیلوں اور ہدایتوں
 کو جنہیں ہم نے نازل کیا ہے اس کے بعد چھپاتے ہیں جبکہ ہم کتاب میں لوگوں کے سامنے صاف
 صاف بیان کر چکے تو یہی لوگ ہیں جن پر خدا بھی لعنت کرتا ہے اور دوسرے لعنت کرنے والے
 لوگ بھی لعنت کیا کرتے ہیں۔ پھر اسی سورہ بقرہ آیت ۱۴۴ میں فرماتا ہے اِنَّ الَّذِیْنَ
 یُکْفُرُوْنَ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ الْكِتَابِ وِیَشْتَرُوْنَ بِہِ ثَمَنًا قَلِیْلًا اُولٰٓئِكَ کُلُوْا
 فِیْ بُطُوْنِهِمْ اِلَآ النَّارَ لَا یُکَلِّمُهُمُ اللّٰهُ یَوْمَ الْقِیَمَةِ وَلَا یُزَكِّیْہُمْ وَلَہُمْ عَذَابٌ
 اَلِیْمٌ اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ اَسْتَرَوْا الصَّلٰوۃَ بِالْهُدٰی وَالْعَذَابُ بِالْمُغْضٰۃِ فَمَا
 اَصْبَرُہُمْ عَلَی النَّارِ یعنی بیشک جو لوگ ان باتوں کو جن کو خدا نے اپنی کتاب میں نازل کی
 ہیں چھپاتے ہیں اور اس کے عوض تھوڑی سی قیمت لیکر ان کو بیچ دیتے ہیں یہی لوگ وہ
 ہیں جو جہنم کے آگ سے اپنے پیٹ کو بھرن گئے اور قیامت کے روز خدا ان سے بات تک
 نہ کرے گا اور نہ انہیں گناہوں سے پاک کرے گا بلکہ ان کے لیے تو دردناک عذاب مہیا ہے
 یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے برے گمراہی اور خدا کی بخشش کے عوض عذاب لے لیا
 پس وہ لوگ جہنم کی برداشت کیونکر کر سکیں گے (یہ تو خداوند عالم کی وعید تھی اب احادیث کو بھی
 جناب رسالت اکملی شریعہ کاملہ وسلم نے فرمایا ہر من علم علما وکتبہ الجمہ اللہ یوم القیۃ
 بلجام من نار تفضلا منہ علی یریتہ وطلبہ لکادرا جہد فی رحمتہ فیرجع الجاہل عن
 ذلہ ویتوجہ لثواب بعلمہ وعملہ یعنی جو شخص کچھ علم دین جانتا ہو اور اسکو لوگوں سے
 نہ بیان کرے تو خداوند عالم قیامت کے روز اس کے منہ میں آگ کی لگام لگائے گا یہ گویا خدا
 کا تفضل اور رحم ہے اپنی مخلوق پر اور اس سے اس کا مقصود اپنی مخلوق کو اپنی رحمت میں
 داخل کرنا ہے تاکہ اس ذریعہ سے جاہل اپنی خطاؤں کو ترک کر دے اور علم حاصل کرے اور
 اُس پر عامل ہو کر ثواب کا مستحق ہو۔ پس چونکہ علم کے پوشیدہ رکھنے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے
 لہذا ہر محترم اور عالم پر واجب ہوا کہ خدا نے جن امور دین کے اظہار کو واجب کیا ہے ان کو ظاہر
 کرے۔ حق کو واضح کرے اور گمراہوں کو صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت کرے تاکہ آیات کلام اللہ
 اور احادیث رسول خدا میں جو لوگ رسول خدا صلعم اور تمام خلق کی زبان سے ملعون مردود قرار دیے گئے

میں اُمین اس مجتہد اور عالم کا بھی شمار ہو جیسا کہ جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے اِذَا ظَهَرَتِ
 الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيَنْظُرُوا الْعَالَمَ مِنْكُمْ عَلِمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ عَنِي حَبِيبِ مِثْرِي اَمْت
 میں بدعتوں کا ظہور ہو تو چاہئے کہ عالم لوگ اپنا علم ظاہر کر کے اس کا بدعت ہونا واضح کر دیں اور جو
 ایسا نہ کرے گا اُس پر خدا کی لعنت ہوگی۔ اور چونکہ اس زمانہ کے لوگوں کو سوائے بعض منافقین کے جو
 علم و تحقیق سے مذہب حق کو پہچانتے ہیں شیطان نے گمراہ کر رکھا ہے اور جہل و ضلالت میں
 اُن کی حالت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ اکثر ضروریات دین تک کا بھی انکار کر رہے ہیں اور جہی
 محسوس امر تک میں دھوکا کھا جاتے ہیں لہذا واجب ہوا کہ اُن گمراہوں کی گمراہی اور خطا
 واضح کر دی جائے تاکہ دوسرے نادان لوگ بھی اُن کی پیروی کر کے گمراہ نہ جائیں۔ اور
 اس طرح ضلالت کی آفت تمام خلق میں نہ پھیل جائے اور سب لوگ راہ حق و صواب کو ترک نہ
 کر دیں۔ لہذا اس غرض کے لیے میں نے اس کتاب کو تصنیف کی اور اس کا نام بھیج الحق و
 کشف الصدق رکھا اور میری کوشش اس میں یہ رہی ہے کہ اتہاسے اختصار سے کام لوں اور طوالت اور
 فضول باتوں کو بالکل ترک کر دوں بلکہ میں تو اس میں صرف چند ظاہر مسائل اور واضح مطالب کے
 بیان کرنے پر اکتفا کر دیکھا اور اس میں اس امر کو روشن کر کے دکھاؤں گا کہ مخالفین کے علماء سے و
 فضلاء جلیل القدر نے کیسے کیسے یہی مسئلہ تک کا انکار کیا ہے اور شہادت عتیقہ میں
 کیا برہنہ کر کے سوفسطائی فرقوں میں کس طرح وہ لوگ داخل ہو گئے ہیں اور کس طرح وہ لوگ
 ایسے احکام کے مرتکب ہوئے ہیں جن کو کوئی صاحب عقل و فہم شخص بھی اپنے نفس کیلئے پسند نہ کرے گا
 یہ سب میں اس سبب سے کہ وہ سمجھے معلوم ہے مخالفین سے جو انصاف پسند شخص ہو گا وہ ان امور
 کی واقفیت حاصل کر کے اپنے ائمہ دین کی پیروی ترک کر دے گا۔ اپنے مذہب کے علاوہ ہو جائیگا اور
 عہ احقاق الحق نسخہ مطبوعہ مایران کے صفحہ ۲۰ میں جہاں جناب شہید ثالث علیہ الرحمہ نے یہ خطبہ کے جناب علامہ کی کتاب کا
 ذکر کیا اور ان کا نام کشف الحق و نہج الصق تحریر فرمایا ہے لیکن اسی احقاق الحق کے صفحہ ۴۰ کے حاشیہ پر اصل کتاب علامہ
 کا جو خطبہ نقل کیا گیا ہے اس میں جو جناب علامہ علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں وقد مضت اذ الکتاب لم یوسم نہج الحق و کشف الصق
 یعنی میں نے اس کتاب نہج الحق و کشف الصق کو تصنیف کیا نیز صاحب بطلال نے بھی اس کتاب کا نام اس طرح ذکر کیا ہے اور
 معنی میں ہی ہے کہ اس کا نام نہج الحق و کشف الصق ہے نہ کہ کشف الحق و نہج الصق چنانچہ سید المتکلمین مولانا السید حامد حسین صاحب
 اعلیٰ مدرّس قاسمہ کی مصنفت میں بھی مثل عقبات الانوار وغیرہ کے اس کتاب کا نام نہج الحق و کشف الصق ہی مذکور ہے
 غالباً صاحبان طبع کی غلطی سے جناب شہید ثالث علیہ الرحمہ کی عبارت میں کشف الحق لکھا گیا ۱۲ مترجم

پس میں نے صرف خداوند عالم کی خوشنودی میں اُسکے ثواب کی امید کیلئے اور حق کو چھپانے اور خلق کی ہدایت کو ترک کرنے سے جو عذاب الیم ہوتا ہے اُس سے بچنے کی غرض سے اس کتاب کو تصنیف کیا ہے اور ساتھ ہی سلطان وہب الارض الباقیہ دولۃ الی یوم النثر والارض سلطان السلاطین و خاقان الخواقین مالک رقاب العباد و حاکم حاکم و راجم المظفر علی جمیع الاعدار۔ تصور من آلہ السمار الموبد بالنفل القدسیۃ۔ والریایۃ المملکیۃ۔ الوصل بفکرہ العالی الی اسنی مراتب المعانی البالیغ بجدہ الصائب۔ الی معرفۃ الشہد الثواب غیاث الملتہ والحق والبرین اور بحجۃ مؤخر ائمہ محمد خدامتہ مالکہ کی فرمائش کا پورا کرنا بھی ضمنی مقصود تھا۔

قول اطال اس خداوند عالم ہی کی ذات مستحق حمد ہے جو بزرگ و برتر اور صاحب عزت و کبریا و رفعت ہے جس نے تمام خلق کو عدم سے نکال کر اشرف و اعلیٰ وجود کا خلقت فاعل و پستایا۔
 میں اسکی حمد و ثنا کرتا ہوں اسلئے کہ اسنے اپنے مطیع بندوں پر اودن کی اطاعت کی اچھی اجرت

دے کر فضل و احسان کیا۔ اور اسلام کے کل فرقوں پر فرقہ ناجیلہ الہ السنۃ و الجماعت کو فضیلت عطا فرمائی چنانچہ جناب رسالت اکبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لایزال طائفہ من امتی منصورین لایضرهم من خذلهم حتی تقوم الساعة) میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ مظفر و منصور رہے گی اور جو لوگ اس جماعت سے علحدہ رہیں گے وہ قیامت تک بھی اُسکو کچھ نقصان نہ پہنچا سکیں گے) فرما کر فرقہ السنۃ و الجماعت کے فضائل و مناقب کو روشن و بیدار کر دیا خداوند عالم اپنی صلوٰۃ و سلام اور برکت نازل فرمائے ہمارے سردار اور نبی محمد پر جنکی اطاعت و پیروی کو خدا کے تمام بنی آدم پر فرض قرار دیا ہے اور تو بیان حق و سرمدان ہدایت کو ان کا تابع مقرر فرمایا ہے اور آپ کی پیروی کرنے والوں کو راہ حق کے ڈھونڈنے اور طریقہ صدق کے واضح کرنے کی ہدایت کی ہے پھر سلام و تحیہ و رضوان نازل ہو آنحضرت کی عزت اور اہلبیت اور نیکو کار صحابہ پر جو صاحب شرف و جود و شجاعت تھے اور جنکی محبت کو خداوند عالم نے بازار آخرت میں سب سے اچھا سودا قرار دیا ہے۔

اقابلہ خداوند عالم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس وقت مبعوث فرمایا کیا جب مور ہوئی وہیں نفسانی کا ہجوم اور جہالت و ضلالت کی باتوں کا اثر دام ہو گیا تھا اور تمام دنیا کے لوگ گمراہی اور فسق و فجور کی تاریکیوں میں بھٹکتے پھرتے تھے اور تھروں کی عبادت میں مشغول رہتے صبح و شام انھیں کے آگے اپنی پیشانیوں کو سجدوں میں رکھ کر کرتے کسی مذہب و ملت کی معرفت نہ رکھتے دین و ایمان کے نام تک سے ناواقف اور حق و صواب کے مقامات کی طرف کبھی قدم بھی نہ اٹھاتے تھے۔ لہذا خداوند عالم نے آپ کو مبعوث فرما کر دین ابلا بھی جو بگڑ گیا تھا اُسکو درست کر دیا اور آپ کے ذریعہ سے حق کو واضح کر کے لوگوں کو اُس سیدھی راہ پر لگایا جو کفر و ضلالت کی شدت سے عرصہ سے مٹ گئی تھی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذہب ملت کی علامت کو واضح کر دیا اُسکے نشانیوں پر لوگوں کو مطلع کر دیا اور کفار و فاسقین و فاجرین کے علی الرغم دین و ایمان کی بنیادیں قائم کر دیں لیکن وہ کفار و عرب اپنے کفر و ہلاکی ہی پر اڑے رہے اگرچہ آنحضرت ان سب کو نجات سلامتی کی راہ کی طرف بلارہے تھے پس ان لوگوں نے دین کو اُس وقت تک قبول نہ کیا جب تک تلواروں کی ضربوں اور نیزوں کی چوٹوں کا مزہ نہ چکھ لیا اور جب اس حربہ کے استعمال کی ضرورت ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی نصرت اور حق کی اعانت کر نیلے لیے اپنے صحابہ و قین کی ایک جماعت کو طلب فرمایا پس ان لوگوں نے اُس طلب کو قبول کیا۔ آپ کی نصرت کی۔ لوگوں کو نصیحت کی اور راہ خدا میں بڑی بڑی اذیتوں کو برداشت کیا پھر ہجرت اور مسافرت کر گئے

لہذا وہی لوگ آج حضرت کے راہدار خاص اور صاحبین بالاختصاص تھے اُس حالت میں کہ کفار
عرب مثل عقبہ و شیبہ وغیرہ کے کہ کئی تکذیب اور ایذا پر آمادہ دستبرد رہتے تھے۔ پس ان صحابہ انصار
کی شہاد و صفت خداوند عالم نے کلام مجید میں نازل کی ان سے راضی و خوشنود ہو گیا ان کی توبہ
قبول کر لی اور امور دین و ایمان کے انضام کو ان کے متعلق قرار دیا۔ پھر عرصہ دراز اور قریب
مدیرہ کے بعد ایک فرقہ پیدا ہوا جو ان صحابہ پر لعنت کرتا ہے ان پر سب دشتہم کرتا ہے اور
ہر برس امر کو ان کی طرف منسوب کرتا ہے پس دلیل ہے اس گمراہ فرقہ کے لیے جو اُس جماعت صحابہ
کا دشمن ہے جو خدا کی درگاہ میں مقرب و پسندیدہ ہے اور جو دین حق سے اس طرح نکل کر علحدہ ہو گیا
جس طرح تیرکان سے نکل کر جدا ہو جاتا ہے پس اس فرقہ (شیعہ) کے منہ سب بھلس دیے جائیں
اور یہ لوگ دنیا میں جتنے سخت برسے اور درد پہونچانے والی باتیں ہیں ان سب میں
مبتلا ہوں۔

پھر واضح ہو کہ ہمارے اس زمانہ میں ایسے ایسے عجیب و غریب امور کا ظہور ہوتا رہتا ہے کہ اگر
کوئی سویا ہوا شخص ان کو خواب میں دیکھ لے تو اسکی فیند غائب ہو جائے اور اگر کوئی بیدار شخص
روز روشن میں انکا مشاہدہ کرے تو کثرت رنج و الم اور جھوم ہم و غم سے اسکی نظرون میں روز روشن
بھی مثل اندھیری رات کے تیر و تاریک نظر آنے لگے۔ مجملہ ان امور کے یہ بھی ہے کہ احباب
بدعت (یعنی شیعہ) کی ایک جماعت تمام بلاد میں پھیل گئی ہے اور ان لوگوں نے رخصیت اور برکت
کو خدا کے بندوں میں شائع کر دیا ہے پس ان مصائب و حوادث زمانہ نے کہ شیعوں کی ہی صورت
تمام نظر آرہی ہے اور انھیں کا دین تمام رائج ہو گیا ہے اور انھیں کے مذہب کی ہر جگہ حکومت و سلطنت
ہے مجھے اس پر مجبور کیا کہ اپنے وطن کو ترک کر دوں۔ سفر کی صوبت کو اختیار کروں اور اعزہ و اقرب
اور دوست و احباب کی مفارقت کا صدمہ برداشت کروں۔ لہذا میں نے اپنے وطن اصفہان سے
کچھ کیا اور مقام قاسان میں آکر مقیم ہوا اور قصد مصمم یہ تھا کہ ان کل شہروں اور مقامات کو میں ترک
کرنا چاہتا تھا جب تک کسی ایسے اسلامی مقام میں نہ پہونچ جاؤں جہاں ان کیمون اور پختون شیعوں
ع ۵ ناظرین کتاب ان درشت الفاظ سے نہایت رنجیدہ ہو گئے لیکن مترجم کو اس میں کوئی اختیار نہیں کیونکہ
جس شخص کی جو عبارت ہے اُسکا ترجمہ کر دینا ضروری ہے اور اس میں تعریف یا تفسیر درج کرنا غلات و انصاف ہے
پس علم و صبر سے ملاحظہ کریں ۱۲ مترجم

ع ۵ قاسان ماوراء النہر کا ایک شہر ہے ۱۲ مترجم

کہ اٹھارہ شہرت، زمانہ ہمارے کا خون تک نہ پہنچا سکے اور اس وقت تک سفر و ہجرت ہی کرتا جاؤں گا
 بیشک کسی ایسے شہر کو اپنا وطن۔ جہاں ہجرت اور مقام اقامت نہ قرار دے لیں جس میں صرف نہ رہا
 کی باتیں شہر ہوتی ہوں اور اس میں بدعت و احادیث (یعنی شیعیت) کی کوئی چیز بھی ظاہر نہ ہو سکے پس
 وہاں پہنچ کر رسول مقبول اور صحابہ مریدین کی سنت اختیار کر دوں گا اور وقت مرگ تک وہیں رہوں
 خدا کی عبادت کرتا رہوں گا کیونکہ امت کے نسل کے وقت سنت سے تمسک کرنا مناسب راہ اور
 درست طریقہ ہے چنانچہ رسول اللہ نے فرمایا ہے من تمسک بسنتی عند فساد امتی قلہ
 اعبر ما ثلثہ شہید یعنی میری امت کے فساد کے وقت جو شخص میری سنت سے تمسک کرے گا
 اُسکو سو شہیدوں کا اجر ملے گا۔ یہ سب میرے حتمی ارادہ تھے لیکن جب میں شہر قاسان میں ٹھہرا
 ہوا تھا تو المولیٰ الفاضل جمال الدین ابن مسعود اٹلی غفر اللہ ذنوبہ (یعنی خدا اُسکے گناہوں کو بخشے)
 کی موافقات سے ایک کتاب کے مطالعہ کرنے کا اتفاق ہوا جس کا نام اُس نے کتاب بھیج الحق و
 کشف الصدق رکھا ہوا جسکو سلطان غیاث الدین اوجایتو خدا بندہ محمد کے زمانہ حکومت
 و سلطنت میں تالیف کیا ہوا یہ بیان کیا ہے کہ اس کتاب کو اُسی بادشاہ کے اشارہ سے تصنیف
 کیا ہے۔ یہی وہ زمانہ تھا جس میں بدعت پھیل گئی اور شیعہ فرقوں سے فرقہ امامیہ کا زور و شور
 شروع ہوا جسکی وجہ ظاہر ہے کہ عامہ خلافت بادشاہوں کا مذہب اختیار کرتی ہے چنانچہ مشہور
 ہے کہ الناس علی دین ملوک کھم لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر رہتے ہیں۔ ہاں وہ لوگ
 اللہ اس بادشاہ کے تابع ہوں جو ایا مار اور نیکو کار تھے و قلیل ماسعود یعنی ایسے لوگ
 بہت ہی تھوڑے تھے۔

اس شخص (علی) نے اپنی کتاب کے شروع میں ذکر کیا ہے کہ اُس کا مقصد اس کتاب کی تالیف
 سے حق کا اظہار کرنا اور فرقہ نجابت لافہ اہل سنت و جماعت کی خطاؤں کا بیان کرنا ہے تاکہ تمام
 مسلمین اس فرقہ اہل سنت و جماعت کی تقلید اور اقتدار ترک کر دیں کیونکہ انکی اقتدار کرنے میں گمراہی ہو
 اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اُس کا ارادہ اس کتاب کی تصنیف سے دین حق کی شانیں قائم کرنا و آخرت
 کا حاصل کرنا اور ان لوگوں کا ثواب اکساب کرنا ہے حق کو واضح کر کے بیان کرتے اور ان کو
 پوشیدہ نہیں رکھتے ہیں۔ یہ سب اُس (علی) کا بیان تھا لیکن (ابو جودان زبانی دعویٰ کے)
 اسکی نام کتاب خلفائے راشدین اور ائمہ مریدین کے مطاعن اور علماء و مجتہدین کے مشالب
 برائیوں پر مشتمل ہے پس یہ شخص دیا ہی ہے جیسا بعض ظریف حضرات نے جانوروں کی زبان

ایک نقل بیان کی ہے کہ ایک شہربان نے ایک اونٹ سے دریافت کیا کہ تو کہاں سے آتا ہے اوس اونٹ نے کہا حمام سے اس شہربان نے کہا ہاں سچ ہے یہ تو میرے کچھڑ میں بھرتے ہوئے پیروں اور کثافت میں لٹے ہوئے سموں ہی سے ظاہر ہے۔ اسی طرح میں بھی کشتاہوں کہ اس شخص حلی کا بہن مظہر ہونا ظاہر ہے کیونکہ وہ باطل کی کثافت اور تعصب کی چرک سے مظہر پاک و پاکیزہ ہے دینی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ ابن مظہر ہو حالانکہ وہ مطاعن کے مزملوں میں دو باہو اور عجب کے کینہ و بغض کے پانخانوں میں لٹھرا ہوا ہے پس ہم لوگ پناہ مانگتے ہیں بلیس کے قریب و اس کمیٹہ و فرومایہ ابن مظہر حلی کے مکروہ غاسے کس طرح اسے ایسا دام نزویر پھیلا یا اور حق کی مخالفت میں باطل کی اشاعت کرنیکے لئے کیونکہ اس قدر کہ ہیں تصنیف کر ڈالیں۔ اور عجب و غرائب سے یہ امر ہے کہ یہ شخص (حلی) اور اسکے امثال اپنے مذہب کو ائمہ اثنا عشر رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ وہ حضرات ایوان مصطفیٰ کے صدر اور آسمان اعتبار کے بدرہ ابواب کرم کے مفتاح۔ باران نعمت کے ابر شیریں شہ شجاعت جو د و سخا کے معدن بخشش و عطاء کے مخزن۔ ارشاد و ہدایت کے محکم و استوار ارکان اور فہم و درایت کے کوہ گرانبار تھے۔ وہ حضرات ایسے تھے جیسا کہ میں نے ان اشعار میں اون کی مدح کی ہے۔

شم المعاطس من اولاد فاطمہ	علو اور اسی طود العز و الشرف
فاقوا العرائین فی نشر المندی	کرما یسمی کف خلا من حبلۃ الشرف
قلقاہم فی غلۃ الروح و درجۃ	اکتاف الکفا عظم من رعبۃ التلف
مثل للیوث الی الاھوال سارۃ	حماسۃ النفس لا میل الی الصلف
بنو علی و صی المصطفیٰ احقا	اخلاف صدق نموا من اشرف السلف

یہ حضرات ائمہ اثنا عشر اولاد فاطمہ الزہراء سے سرداران دین و دنیا تھے جو عزت و شرف کے نہایت اعلیٰ مراتب پر فائز ہوئے۔ یہ حضرات اپنے کرم اور بخشش۔ جو د و سخا کے اعتبار سے تمام سرداران اور مشرفائے عالم سے بڑھ گئے اور اسی جو د و سخا میں اپنی تمام دولت مال ختم کر دیا اور اپنے ہاتھ میں کچھ بھی نہ رکھا۔

اگر یہ حضرات کسی جنگ میں جائیں اور وہ جنگ ایسی شدید اور ہولناک ہو جائے جس میں ان کے مقابل کے جنگجو بہادروں کے شانوں میں خوف ہلاکت سے رعبہ پڑتے ہوں تو ان حضرات کو لوگ

اون خیروں کے ایسا دیکھنے کے جوابے نفس کی شجاعت اور بہادری سے ہونا کہ مقاموں کی طرف
بچھتے ہیں اور بری باتوں کی طرف ذرہ میل نہیں ظاہر کرتے۔

یہ حضرات جناب علیؑ کی اولاد ہیں جو جناب مصطفیٰ کے حقیقی وصی تھے اور حضرت علیؑ کے یہ
حضرات ایسے خائف الصدق ہیں جنکا نشو و نما سلف کے اشرف ترین لوگوں سے ہوا ہے۔

جن حضرات ائمہ کرام کی یہ شان تھی وہ برابر صحابہ کرام و خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی شرافت

بیان کرتے اور اونکے کچھ فضائل و مناقب کے ذکر میں مشغول رہا کرتے تھے چنانچہ شیخ علی ابن
عیسیٰ الارزبلی رحمہ اللہ تعالیٰ صاحب کتاب کشف الغمہ فی معرفۃ الائمہ جنکے باریں کل حضرات

امامیہ نے اتفاق کر دیا ہے کہ علی بن عیسیٰ شیعوں کے عظیم الشان اور جلیل القدر حضرات سے
ہیں اور کل علمائے شیعہ میں وہ بے مثل و عدیل علامہ گذرے ہیں اور نہ کوئی شبہ ہو ہے

اور نہ نظیر اپنی کتاب میں جو روایات وہ نقل کرتے ہیں اونکی صحت کے باریں شیعوں کو پورا
اعتماد اور اطمینان ہے کیونکہ اس کتاب میں اونھوں نے جو روایات نقل کی ہیں وہ سب کی

سب کتب خید سے ہیں نہ کتب علماء اہلسنت والجماعہ سے۔ اپنی اسی کتاب کشف الغمہ میں لکھتے
ہیں کہ حضرت امام ابو جعفر محمد باقر صلوات اللہ وسلامہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ آیا تلوار کے قبضہ میں

سوئے چاندی کا کام بنوانا جائز ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ بیشک جائز ہے چنانچہ ابو بکر صدیقؓ نے
بھی اپنی تلوار میں چاندی کا کام بنوایا تھا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ سائل نے حضرت سے یہ

جواب سنکر عرض کی کہ یا حضرت آپ (حضرت ابو بکر کو) صدیق فرماتے ہیں؟ یہ سنکر حضرت امام باقرؑ
اپنی جگہ سے اوجھل پڑے اور فرمایا کہ بیشک وہ صدیق ہیں۔ بیشک وہ صدیق ہیں۔ اور جو شخص اس کو

صدیق نہ کہیگا خداوند عالم اس کے ایمان کی تصدیق نہ دنیا میں کرے گا اور نہ آخرت میں۔ یہ عبارت
کشف الغمہ کی ہے جو حضرات شیعہ میں نہایت مشہور اور معتد علیہ کتاب ہے۔ اسی طرح علامہ

موصوفی نے اسی کتاب میں دوسری جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو عبد اللہ جعفر صادقؑ نے کہا کہ
مجھے ابو بکر صدیقؓ نے دو طرح پیدا کیا ہے۔ اور حضرت کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ حضرت کی

مادر گرامی ام فروہ تھیں جو ابو بکر کے صاحب نے ادہ محمد بن ابی بکر کے فرزند قاسم کی دختر تھیں۔ اس طرح
آپ کی جدات سے ایک اور مظہر بھی حضرت ابو بکر کی اولاد سے تھیں۔ اور محدث کبیر حافظ خیر

امام حاکم ابو عبد اللہ نیشاپوری نے کتاب معرفۃ علوم الحدیث میں اپنی اسناد سے امام ابو عبد
جعفر صادق علیہ وعلی آباءہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "ابو بکر صدیق میرے

ناتمام تھے اور کیا کوئی شخص بھی اپنے آبا و اجداد سے کسی کو گالی دے سکتا ہے خدا مجھے مقدم نہ کرے
 اگر میں اپنے اوپر ابو بکر کو مقدم نہ کروں، انتہی۔ اور محدثین و علماء کے حلقہ میں یہ امر مشہور و معروف
 ہے کہ حافظہ مذکور یعنی حاکم ابو عبد اللہ مذہب شیعہ کی طرف مائل تھے۔ پس مجھے نہایت حیرت ہے
 کہ ایسے امام حاکم رشید کے مطاعن کا یہ لوگ کیونکر ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ شیعہ جن ائمہ کی اقتدار
 اور شیعیت کا دعوے کرتے ہیں وہ ان خلفاء کی شان میں ایسے ایسے مناقب و فضائل بیان
 کرتے رہتے تھے اور باوجود اسکے یہ شیعہ حضرات دعوے کرتے ہیں کہ انفعیل ائمہ کا وہ اتباع اور
 اقتدار کرتے ہیں۔ اور اونکی روایات و احادیث پر ایمان لاتے اور ان سے ہدایت یافتہ
 ہوتے ہیں۔ میں خدا سے سوال کرتا ہوں کہ تعصب سے مجھے بچائے کیونکہ تعصب برا طریق اور
 خراب رفیق ہے۔

پھر جب میں نے (حلی کی) اس کتاب مسلمی پہنچائی و کشف الصدق کا مطالعہ کیا تو دیکھا کہ
 اسکا مصنف راہ حق سے پھر گیا ہے اور مذہب اہل سنت کے انکاروں کا ذکر کرنے میں اسے
 اسقدر مبالغہ کیا کہ کہتا ہے "اہل سنت و سلفیوں کی طرح محسوسات اور بدہیات تک کا
 انکار کرتے ہیں پس اونکی اقتدار کسی طرح جائز نہیں ہو سکتی" اور اس دعوے کے ثابت کرنے
 لئے اس (حلی) نے چند مسئلوں کو وضع کیا ہے جنکو کہتا ہے کہ یہ علم اصول دین اور علم اصول فقہ
 اور علم فقہ کے مسائل ہیں اور ہمارے ائمہ اربعہ (امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام
 بن حنبل) پر طعن کیا ہے کہ ان لوگوں نے قرآن شریف کے واضح اور صریح احکام کی مخالفت
 کی ہے اور اپنے اس دعوے کے ثابت کرنے میں اس شخص نے انتہائے درجہ کے مبالغہ سے کام
 لیا ہے۔ باوجود ان امور کے مجھے اسوقت تک نہیں معلوم ہوا کہ علماء اہل سنت سے کسی بزرگ نے
 اس شخص کے کلام اور مطاعن کی رو کسی کتاب میں کی ہو یا اس عرض کیلئے کوئی کتاب تصنیف

۱۔ سو سلفی ایک فرقہ کا نام ہے جو یقیناً حیات اور بدہیات و خیوت تک کا انکار کرتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ جو امور یقینی ہیں
 اوسے بہت سی چیزیں حسی ہیں اور جس کثر چیزوں کو غلط ظاہر کرتا ہے وہی حسی ہے اس شخص کے آنکھ سے ایک چیز کو دو دیکھتا ہے یا
 صفراوی آدمی شیریں چیز کو بھی تلخ سمجھتا ہے اور راہ چلتے والا سمجھتا ہے کہ ماہتاب چل رہا ہے اس طرح بہت سی مثالیں ہیں جنہیں
 جس غلطی کرتا ہے پس کیونکر یقین ہو کہ جس سے جو معلوم ہوتا ہے صحیح ہے۔ لہذا ہم جو دیکھتے جو سنتے جو مزہ پاتے ہیں ان سب کا
 کوئی اعتبار نہیں ہے ہ آگ کی گرمی برف کی سردی آفتاب کی روشنی درد کی تکلیف زہر کی تلخی۔ پہاڑ کی سختی روئی کی نرمی
 ہر چیز کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو کچھ معلوم ہو رہا ہے یہ سب غلط اور دھوکھا ہے ۲۔ مترجم

کی ہو پس اونکا اس کتاب کی رد سے یہ اعراض اور سکوت کرنا دوہی وجہوں سے ہو سکتا ہے
 اول تو یہ کہ اس شخص (حلی) اور اسکے امثال اعلیٰ شیعہ کا کلام کبھی قابل انتقادات ہوتا ہی
 نہیں کیونکہ ان کتابوں سے اکثر کا یہ حال ہے کہ اون پر مکابرہ اور تعصب کے پردے چڑے
 ہوئے ہیں اور غرض کہ اس شخص (حلی) نے تو اپنے کلام رکاکت التیام میں جو لغویات بکے ہیں
 وہ بالکل ویسے ہی یہود وہ ہیں جیسے علہ اور بنیاد و غیرہ کے عوام متعربہ کا قاعدہ اور عقیدہ باری
 و ساری ہے۔ دوم یہ کہ ایسے کلام کے درپے ہونے و نکلنے تکرار کرنے یا اسکی اشاعت میں حصہ
 لینے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان مضرباتوں کی اشاعت ہوتی ہے اور جن امور کو چھپانا مناسب
 اونکی شہرت ہو جاتی ہے۔ علاوہ ان امور کے اون حضرات علمائے اہلسنت کو ایسی کوئی دینی
 ضرورت بھی داعی نہوتی جس سے وہ لوگ اس کتاب کی رد کی جانب متوجہ ہوئے کیونکہ آفت بدعت
 و ضلالت (یعنی شیوع مذہب شیعہ) سے زمانہ سالم اور محفوظ تھا اور جلیل نقدر علمائے دین رہی
 اللہ عنہم کی عادت یہ ہے کہ وہ لوگ تصنیف کالیف میں بغیر کسی ضرورت دین کے مشغول نہیں
 ہوتے اور اپنے فکروں کے لباس کو روشنائی سے نہیں سیاہ کرتے مگر اس چرک و آلودگی کے دھونے
 کیلئے جو علہ ہائے اسلام کے جیسوں پر چڑ جاتی ہے پس اون علمائے اہلسنت کا یہ سکوت و
 اعراض مناسب تھا۔ لیکن جب میں اس کتاب کے مطالب پر مطلع ہوا اور اس امر میں غور و فکر
 کی کہ زمانہ میں فرقہ امامیہ کی بدعت ظاہر ہونے سے کیسے کیسے آفات و مصائب پیدا ہوئے اور
 کس طرح تمام بلاد میں اونکا تسلط قائم ہو گیا یہاں تک کہ ان سبھوں نے اس امر کا بھی قصد کیا کہ کتب
 سنتہ (یعنی احادیث) کے نام و نشان تک کو مٹا ڈالیں یا اون کتابوں کو پانی سے دھو ڈالیں۔
 یا پھاڑ ڈالیں۔ یا پارہ پارہ کر ڈالیں بلکہ سب کو جلا ڈالیں تو یہ دیکھ کر میرے نفس نے مجھے کہا کہ گنہگار
 زمانہ کا فتنہ و فساد اس مرکب طرف منجر ہو گا کہ ائمہ ضلال (علمائے شیعہ) اس زمانہ کے بعد اس کتاب
 و نسخہ الحق و کشف الصدق کے مشہور اور شائع کرنے میں بہت مبالغہ کرینگے اور اسکو اپنے مذہب
 فاسد کا نہایت درجہ مستند قرار دینگے اور مذہب اہلسنت پر رد و قبح کرینگے بڑے بڑے مقاصد
 اس سے حاصل کرینگے۔ اہل سنت و جماعت کے ایک فرقہ اشاعہ کے اماموں کی ضعیف باتوں کو جو
 اس شخص نے اپنی کتاب میں بھردی ہیں اونکو عامہ ناس پر ظاہر کرتے رہینگے اور عوام و جمالی
 کے ذہن نشین یہ امر کر دینگے کہ اہل سنت و جماعت مثل سوسفطانی لوگوں کے ہیں اس ادوں لوگوں
 کی اقتدا و اتباع صحیح نہیں ہوگی۔ اور چونکہ یہ امور مذہب اہلسنت کی بنیاد و نکل و کھوکھلا اور کسند و

کر ڈالتے لہذا یہ امر مختصر پر ختم ہو گیا اور میں نے اپنا فرض سمجھا کہ اس شخص نے اپنی کتاب میں جو کچھ کلام
 کیا ہے اسکی تنقید کر دوں اور زمینوں مذکورہ بالا علوم اصول دین اصول فقہ اور مسائل فقہ
 کے ہر مسئلہ کے مقابلہ میں جو امر نفس الامر میں حق اور صحیح ہو اسکی تحقیق کر کے اس کتاب کے
 مقابلہ میں لکھوں اور اس تحقیق میں یہ امر واضح اور ہو گیا کہ اس مسئلہ میں اہل سنت
 والجماعہ کا جو مذہب ہے وہی حق ہے اور ساتھ ہی اسکے مقابلہ میں جو باطل اور زیور حق سے خالی
 عقائد ہونگے اسکی رد بھی کرتا جاؤنگا۔ یہ کل امور میں تحقیق حق کے طور پر کرونگا نہ کہ تعصب اور
 ہٹ دمیری کے عنوان سے۔ ہاں پہلے میرا ارادہ تھا کہ ہر مسئلہ میں اس شخص (حلی) کے کلام کا خلاصہ
 ایسی مختصر عبارت میں ذکر کروں جو فضول طول بیان سے خالی ہوتا کہ اسکے مطالعہ کرنے والے حضرات
 کو اسکا دیکھنا شاق نہ ہو اور اسکا مطلب سمجھنے میں انھیں وقت نہ پیدا ہو۔ اور انکا ذہن باطل
 امور میں نہ مشغول ہو جائے لیکن بعد کو مجھے بھی مناسب معلوم ہوا کہ مصنف کے اصلی عبارت
 کو بعینہ اور اسکی رکک عبارت کو اسی بدنام صورت میں بیان کر دوں۔ دو سبب سے۔
 اول تو یہ کہ یہ بدعتی فرقہ (شیعہ) علمائے اہلسنت پر نقل کرنے میں عتماد اور اطمینان نہیں رکھتا اور
 ظن غالب ہے کہ اکثر اصحاب تعصب کہنے لگیں گے کہ تم نے جو عبارت نقل کی ہے اور جو مطلب
 اس کا بیان کیا ہے وہ ابن مظهر حلی کی عبارت نہیں ہے اور نہ وہ مطلب جو تو اسطرح میری
 اصل عبارت نقل کرنے سے اس کا یہ الزام رفع ہو جائیگا۔ دوم یہ کہ حلی کے تعصب
 کے آثار و علامات اور اس کا مقصود فاسد اسکی تطویل عبارات میں خود ظاہر اور واضح
 ہے پس میں چاہتا ہوں کہ اس کا اصل کلام نقل کر دوں تاکہ صاحب فہم و فراست پر
 روشن ہو جائے کہ اس شخص کا شمار متعصب لوگوں میں ہے نہ اون لوگوں میں جو مسائل دین
 کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ پس یہ دونوں وجہیں اس امر کی باعث ہوئیں کہ اس کتاب
 (منہج الحق و کشف الصدق) میں اسے جو کچھ لکھا ہے اسکو بعینہ نقل کر دوں اور اب میں خدا
 سے دعا کرتا ہوں کہ وہ میرے سعی کو مشکور اور میرے عمل کو اپنی ذات کیلئے خالص و مبرور
 قرار دے اور یہ بھی سوال ہے کہ اس عمل سے میرے دین و ایمان میں تحقیق اور میرے یقین میں
 رجحان کی زیادتی کرے اور بروز قیامت حساب کیوقت اس سے میرے اعمال کی میزانوں کو
 گراں ہار کرے اور یہ بھی دعا ہے کہ مجھے تعصب سے بچنے اور اظہار حق کو اچھی طرح ادا کرنے کی
 توفیق عطا فرمائے انشاء ولی التوفیق و بیدار ملتہ التحقیق۔

اب میں اپنے مقصود کو خدا پر توکل کر کے شروع کرتا ہوں اور قصد ہے کہ اسکو انشاء اللہ تمام کر کے
اسکا نام کتاب ابطال پنج الباطل و اہمال کشف العاقل رکھوں۔ (خطبہ ختم ہوا)

قولِ حقائق

صاحبِ ابطال نے اپنے اس خطبہ کے ابتدائی جملوں میں جو مضمون بیان کیا ہے
اسکو اونکے اصلی مقصود سے کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی اگرچہ اونکے سیاق
کلام سے اور ان حواشی سے جو اپنے بعض فقرات پر لکھے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ اس مضمون کی رعایت
کرنے میں اپنے شدت کا اہتمام کیا ہے حالانکہ حقیقت میں کوئی بھی ربط نہیں ہے۔ اور ان جملوں کے بعد یہ
جو کہا اس نے اپنے مطیع بندوں پر اونکی اطاعت کی اچھی اجرت دیکر فضل و احسان کیا، جس سے
اونکا مقصود یہ ہے کہ بندوں کو اونکے اچھے اعمال کا اجر اور ثواب جو خداوند عالم دیتا ہے وہ صرف اونکا
فضل و احسان ہی نہ ہے کہ اس پر واجب ہو جیسا کہ فرقہ امامیہ و معتزلہ کا عقیدہ ہے تو اس میں بھی غفلت
نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ شیعہ و معتزلہ فی الحقیقت اس امر کے قائل ہیں کہ خداوند عالم کی درگاہ سے
اونکے بندوں کو جو کچھ بھی ملتا ہے وہ سب اسکا تفضل اور احسان ہی اس لئے کہ واضح ہے حصولِ نعمات مثلاً
انسان کو پیدا کرنا اسکو ذی روح قرار دینا اسکی حیوة کو باقی رکھنا اسکی خواہشوں کو بخلاق کرنا اور ان
خواہشوں کو پورا کرنا اور اسکی عقل کو کامل کرنا جسکے ذریعے سے وہ اچھے اور برے امور میں تمیز کرتا
ہے یہ سب خدا کی ایسی نعمتیں ہیں جو انسان کو خدا کی درگاہ سے بغیر کسی عمل خیر کے عطا ہوئی ہیں نہ
جب حصولِ نعمات خداوند عالم کی درگاہ سے تفضلاً مرحمت ہوئے ہیں تو فروعِ نعمات (مثلاً فرزندِ نال
علم عزت وغیرہ) بدرجہ اولیٰ اس قائل ہیں کہ صرف خدا کے افضال و عطا یا ہی کے جائیں چنانچہ حضراتِ
اہلبیت ظاہر ہیں جو دعائیں منقول ہیں و نکاح یہ جملہ یا بتدایا بنعم قبل استحقاقا دای وہ پروردگار جو انسان کو
مستحق ہونے قبل ہی نعمتیں و سکودیتا ہے اچھی میرے اس دعویٰ پر شاید عادل ہی ہیں نہایت ہوا کہ خدا کی کل
نعمتیں اسکے فضل و احسان کی عطا یا ہی ہیں لیکن ان سے بعض نعمتوں کو استحقاق یا ثواب اس سبب
کہتے ہیں کہ خداوند عالم نے اپنے ہار میں عدہ فرمایا ہے کہ اگر تم یہ اعمال کرو گے تو میں تمکو یہ نعمتیں بطور
ثواب کے دوں گا اور تم ان نعمتوں کے مستحق ہو جاؤ گے پس مطلب یہ ہوا کہ خدا نے سچا وعدہ کر کے
اپنی ذات پر خود واجب کیا ہے کہ طاعات کے عوض میں نعمتیں دیکے یعنی خدا ہی نے واجب کیا اور اپنے ہی
اور واجب کیا کہ ثواب عطا فرمائے پس شیعہ جو کہتے ہیں کہ "خدا پر یہ مرد واجب ہے" اس سے مراد
جو بیکلفی نہیں ہے جو ایک شخص دوسرے پر واجب کرتا ہے تاکہ دعویٰ اور خدا کا واجب کرنا لازم
آئے اور بغیر ان دونوں کے وجوب سمجھ ہی میں نہ آئے جیسا کہ صاحبِ ابطال نے وہم کیا ہے بلکہ

مراد وجوب عقلی ہو اور وہ دعویٰ یا واجب کرنا اس شخص کو مستلزم نہیں ہوتا کیونکہ اسکا مقصد صرف یہ ہے کہ خداوند عالم کی حکمت اور اس کے مدد کیلئے ضروری ہے کہ یہ بات اس سے ہو مثلاً انصاف کے بار میں شیعہ کہتے ہیں کہ خدا پر انصاف کرنا واجب ہو تو اس سے یہ مطلب نہیں کہ صلیح خدا نے بندوں پر نماز واجب کی ہو صلیح کوئی دوسرا شخص ہے جسے خدا پر انصاف کرنا واجب کیسے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خداوند عالم میں ہر اچھی صفت موجود ہے اور عقلاً یہ امر محال ہے کہ کوئی اچھی صفت اس میں نہ ہو اور اسکی ذات اس صفت سے ناقص رہ جائے اور چونکہ انصاف کرنا بھی عقلاً اچھی صفت ہے لہذا عقلاً خدا کی ذات میں انصاف کی صفت کا ہونا واجب ہوا چنانچہ اس دعویٰ کو خود خداوند عالم کا یہ قول اچھی طرح ثابت کرتا ہے کتب ربکم علی نفس الرحمة (سورہ انعام آیت ۵۵) یعنی تمہارے پروردگار نے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ اپنے بندوں پر رحم کرے۔ (یہی طرح علماء اہلسنت سے سید معین الدین الباجی والشافعی نے اپنے ایک سالہ میں لکھا ہے کہ خدا پر کسی امر کے واجب ہونے سے یہ مطلب ہے کہ چونکہ خدا نے وعدہ کر لیا ہے لہذا اس پر موجب اپنے وعدہ کے واجب ہے کہ ایک ٹکڑی کے عوض دس ٹیکڑوں کا ثواب عطا فرمائے۔ علاوہ بریں حضرات اشاعہ بھی (جو خدا پر کسی امر کے واجب ہونیکا شدت سے انکار کرتے ہیں) مثل معتزلہ کے خدا پر بعض مروت کے واجب ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں چنانچہ علم کلام میں اونکی جو کتابیں ہیں انہیں لکھتے ہیں کہ خدا پر واجب ہے کہ بندوں کی ہدایت کیلئے انبیاء کو مبعوث کرے یا اگر کوئی جھوٹا شخص نبوت کا دعویٰ کرے تو خدا پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ سے کوئی معجزہ نہ نکلے ہونے دے اور اس سے زیادہ ان امور کی توضیح انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی۔ اور یہ جو کہا ”اسلام کل فرقوں پر فرقہ ناجیہ اہل سنت والجماعہ کو فضیلت عطا فرمائی“ تو اس عبارت کا نتیجہ یہ ہے کہ فرقہ اہل سنت و جماعت اسلام ہی سے خارج ہو جائے کیونکہ کہتے یہ ہیں کہ اسلام کے تمام فرقوں سے فرقہ اہل سنت و جماعت افضل ہو صلیح عیسائی کہتے ہیں کہ دین عیسائی دین اسلام سے افضل ہو یا یہودی کہتے ہیں کہ یہ لوگ مسلمانوں سے افضل ہیں و صلیح صاحب بطل کا یہ قول بھی ہے اور اگر یہ مطلب نہ ہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ فرقہ اہل سنت و جماعت اسلام کے فرقوں میں داخل ہے تو وہ قول ہی باطل ٹھہرتا کہ اسلئے کہ اس بنا پر مطلب یہ ہوا کہ فرقہ اہلسنت اسلام کے ہر فرقہ سے افضل ہے اور چونکہ اسلام میں فرقہ اہلسنت بھی ہے لہذا فرقہ اہلسنت خود اہلسنت سے افضل ٹھہرائی خود فرقہ اہل سنت افضل بھی ہوا اور خود مفضول بھی اور اس کلام کی لغویت ظاہر و باہر ہے لیکن حقیقت وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا کہ فرقہ اہلسنت اسلام سے خارج ہو جب ہی تو کہا کہ فرقہ اہلسنت اسلام کے کل فرقوں سے افضل ہے

اور اگر یہ مطلب ہو بلکہ یہ ہو کہ خدا نے فرقہ اہلسنت کو اسلام کے بقیہ فرقوں پر فضیلت دی ہو پس اگر
 آپ کی اس عبارت سے یہ مطلب نہیں ثابت ہوتا تاہم ہم کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ کبھی غلط ہو اور ہرگز خدا نے فرقہ
 اہلسنت کو فضیلت نہیں عطا فرمائی ہو۔ رہا اس دعویٰ پر حدیث مستفترق امتی سے استدلال کرنا
 پس اول تو یہ حدیث اس طرح صحیح نہیں ہے اور اگر مان بھی لیں کہ آنحضرت نے اس حدیث کے آخر
 میں اپنے قول لفظین ہم علی ما انا علیہ واصحابی سے فرقہ ناجیہ کی تعیین کر دی ہے تو اس قول
 سے بھی فرقہ اہلسنت کے افضل فرق ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہو۔ اسلئے کہ حضرت کے قول ”واصحابی“
 سے چار ہی مطلب ہو سکتے ہیں (۱) وہ امر جس پر ہمارے تمام صحابہ متفق ہوں (۲) وہ امر جس پر کل صحابہ
 علاحدہ علاحدہ ہوں (۳) وہ امر جس پر بعض مبہم صحابہ ہوں (۴) وہ امر جس پر بعض معین صحابہ ہوں پس پہلا
 مطلب تو صحیح ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس بنا پر یہ مطلب ہوگا ”جو شخص اس امر کی پیروی کرے جس پر
 میرے تمام صحابہ اتفاق کر لیں وہ ناجی ہوگا“ اور یہی اجماع کا ہو لہذا اس سے فرقہ اہلسنت کا فرقہ
 ناجیہ قرار پانا کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ حقیقت میں یہ اجماع اور اسکی حجیت کے صحیح ہونے کی دلیل
 قرار پائیگا۔ اور اس میں کسی کو اختلاف ہی نہیں کہ صحابہ کا اجماع یعنی کسی امر دینی پر اوکا اتفاق کر لینا حجت
 ہے اور اولکے اتفاق کی متابعت کرنی لازم ہے۔ تو اس مطلب کو اس دعویٰ سے کیا مناسبت
 ہوئی اور وہ دعویٰ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ کہنا جائے کہ اجماع کی متابعت کرنی
 فرقہ اہلسنت سے مخصوص ہے اور دوسرے فرقے اس میں شریک نہیں، تو یہ مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہو
 اسلئے کہ اجماع جب ثابت ہو جاتا ہے تو پھر اہل اسلام سے کوئی شخص اسکی مخالفت نہیں کرتا۔

اس حدیث کے اس مطلب سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو شخص بعض صحابہ کے قول کی پیروی کرے اور بعض دوسرے
 صحابہ کے قول کی پیروی نہ کرے وہ نجات نہ پائیگا اور یہ مطلب حضرات اہلسنت کے مذہب کے خلاف ہے
 جو کہتے ہیں کہ خلفائے ثلاثہ کا قول حجت ہے اسکی پیروی کرنی لازم ہے اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے
 کہ جو شخص حضرت ابوبکر کی خلافت کا قائل ہو وہ فرقہ ناجیہ سے خارج ہو جائے اسلئے کہ انکی خلافت بر تمام

سوائے آنحضرت کی یہ مشہور حدیث جو مستفترق امتی علی ثلاث وصعبین فرقہ کا صہ فی النار الا فرقہ واحدۃ یعنی
 میری امت میرے بعد ۳ فرقوں میں تقسیم ہو جائیگی جن سے صرف ایک فرقہ نجات پائیگا اور بقیہ سب جہنم میں جائیگا۔
 یہ حدیث شیعہ و سنی دونوں کے یہاں مسلم ہے لیکن حضرات اہلسنت بیان فرماتے ہیں کہ اسکے بعد لوگوں نے آنحضرت سے
 عرض کی کہ وہ فرقہ ناجیہ کون ہے تو آنحضرت نے فرمایا الذین ہم علی ما انا علیہ واصحابی یعنی وہ لوگ جو ہمارے
 اور ہمارے اصحاب کے مذہب پر ہوں (مشکوٰۃ مطبوعہ لاہور جلد ۱ ص ۵۷) ۱۲ مترجم

صحابہ کا اجماع نہیں ہوا کیونکہ بہت سے جلیل القدر صحابہ نے ان کی بیعت سے انکار کیا تھا مثل حضرت علی و تمام بنی ہاشم۔ ابوذر سلیمان عمار مقداد سعد بن عبادہ اور ان کے اصحاب و اولاد وغیرہم کے چنانچہ فرقہ اہلسنت و شیعہ دونوں کے راویوں نے ان حضرات کے بیعت سے انکار کرنے کی تصریح کی ہے اور کسی کو اس سے اختلاف نہیں۔ پس آپ کی خلافت پر صرف بعض ہی صحابہ کا اجماع ہوا اور ظاہر ہے کہ بعض صحابہ کا اجماع حجت نہیں ہے لہذا اس کی پیروی کرنے والا بھی فرقہ ناجیہ سے خارج قرار پائے گا۔

اور دوسرا مطلب بھی صحیح نہیں ہو سکتا ورنہ متابعت اور اطاعت محال ہو جائیگی کیونکہ کس شخص سے ممکن ہے کہ ہر صحابی جو کچھ کہے اس کی پیروی کر سکے۔ ہر صحابی کے پاس ہر شخص کا پہونچنا ہی مشکل ہے نہ کہ ہر صحابی کے پاس ہر وقت حاضر رہنا اور جو وہ لوگ کہیں اس کی پیروی کرنی علاوہ برین اس مطلب کی بنا پر وقت حاجت کے بعد بیان کرنے کی خرابی لازم آئے گی کہ عمل کی ضرورت آج ہو اور صحابی صاحب سال بھر کے بعد بیان فرماتے ہیں۔

اور تیسرا مطلب بھی نہیں ہو سکتا کہ جس امر پر بعض مبہم صحابہ ہوں اس کی پیروی لازم ہو جیسا کہ ان حضرات اہلسنت کی اس حدیث کا مطلب بھی ہے جسکو آنحضرت صلعم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اصحابی کا لنجوم بایہم اقتدا یتم اھتہ یتم (میرے اصحاب مثل ستاروں کے ہیں ان سے جس کی بھی پیروی تم لوگ کرو گے ہدایت پا جاؤ گے) اس لیے کہ اگر حدیث سابق کا تیسرا مطلب اور حدیث اصحابی کا لنجوم کی روایت کی صحت مان لی جائے تو لازم آئے گا کہ جو شخص بھی کسی جاہل۔ فاسق۔ فاجر۔ بلکہ منافق صحابی تک کی پیروی کرے اور عالم صلاح متقی۔ دیندار صحابی کی پیروی ترک کر دے بلکہ امور دینیہ میں ان کی مخالفت کرے وہ ہدایت یافتہ ہو جائے اور فرقہ ناجیہ سے قرار پائے کیونکہ اگرچہ وہ صحابی فاسق فاجر ہے لیکن صحابی تو ہے جسکی اقتدار کا حکم حدیث اصحابی کا لنجوم میں دیا گیا ہے۔ لہذا اس مطلب اور حدیث لنجوم کی بنا پر اسکو جنت کی سند ملنی چاہیے لیکن اس کا باطل ہونا بدیہی ہے کیونکہ حضرات اہلسنت بھی کسی کو گناہگار صحابی کی پیروی کرنے اور صحابہ صالحین اہلسنت کی پیروی ترک کرنے سے نجات یافتہ نہیں سمجھتے بلکہ گناہگار قرار دیتے ہیں۔ اور حدیث سابق کے اس مطلب اور حدیث لنجوم کی صحت ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ جس شخص نے ان صحابہ کی پیروی کی جنھوں نے حضرت عثمان کو قتل کیا یا ان صحابہ کی پیروی

کی جنہوں نے حضرت عثمان کی نصرت نہیں کی وہ حق کا پیرو قرار پائے اور جن لوگوں نے حضرت علی علیہ السلام سے بغاوت کر کے آپ پر خروج اور آپ سے قتال کیا مثل حضرت عائشہ یا طلحہ زبیر معویہ وغیرہ کے ان کل لوگوں کی پیروی کرنا حق ہو اور دونوں طرف میں جو لوگ مقتول ہوئے وہ سب جنت میں جگہ پائیں اس لیے کہ حضرت علی کی طرف والے بھی ایک صحابی (حضرت علی) کی پیروی میں لڑ کر مارے گئے اور حضرت عائشہ یا معویہ کی طرف والے بھی صحابی (حضرت عائشہ یا معویہ) کی پیروی میں لڑ کر مارے گئے۔ اور یہ کہ اگر کوئی شخص کسی روز صبح سے دوپہر تک حضرت علی علیہ السلام کی نصرت میں معویہ سے لڑا ہو پھر دوپہر کے بعد حضرت علی کا مخالف ہو کر معویہ کی طرف سے جناب امیر سے لڑا وہ دونوں حالتوں میں راہ ہدایت ہی پر ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کل باتیں یقیناً غلط اور باطل ہیں جس سے فریقین سے کوئی شخص بھی اختلاف نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ تیسرا مطلب بھی عقلاً نقل کسی طرح درست نہیں ہو سکتا پس جب تینوں صورتیں محال ہو گئیں تو لامحالہ جو تھا ہی مطلب صحیح ماننا پڑے گا اور عقل سلیم اسی کو تسلیم کرے گی کہ حدیث مذکور میں اصحاب کس حضرت سے کل اصحاب نہیں بلکہ بعض خاص اور معین اصحاب مراد ہیں اور جب بعض خاص اور معین اصحاب مراد ہوئے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض معین اصحاب صرف وہ لوگ ہوں جو علم و کمال اور شرف و فضل کے اوصاف حسنہ سے آراستہ ہوں تاکہ انکی پیروی کرنا ذریعہ نجات اور وسیلہ فوز آخرت قرار پائے کیونکہ اگر ان اوصاف کے حضرات نہ قرار دیے جائیں بلکہ وہ اصحاب فرض کیے جائیں جو ہر بھی بُری صفت میں عوام کے مساوی ہوں تو پھر ان کی پیروی کرنے کا حکم دینے کی کوئی وجہ نہیں بلکہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی جو محال ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کل صحابہ میں صرف حضرت امیر المؤمنین علی علیہ السلام یا ان کی اولاد ظاہرین معصومین ہی ان اوصاف حسنہ علم و فضل وغیرہ سے آراستہ تھے جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ بحث امامت کے ملاحظہ سے واضح ہو جائیگا۔ اور اس امر میں حضرات اہلسنت و جماعت سے کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص ان حضرات کی پیروی کرے وہ یقیناً نجات یافتہ ہو جائیگا لہذا فرقہ ناجیہ وہی ہے جو عقائد اسلامیہ میں جناب امیر اور انکی اولاد ظاہرین کا پیرو ہو اور سب مخالف و موافق جانتے ہیں کہ اسلامی فرقوں میں ایسا فرقہ صرف شیعہ امامیہ شیعہ ہے جس سے پس ثابت ہو گیا کہ اس حدیث سے ہم لوگوں (شیعوں) کی مذہب کی حقیقت ثابت ہوتی ہے نہ مذہب اہلسنت کی جیسا کہ علامہ جلال الدین المعروف بہ محقق دوانی نے اپنی تصنیف

شرح عقائد عقائد یہ مین لکھا ہے اس لیے کہ اس حدیث سے یہ مطلب کسی طرح نہیں ثابت ہو سکتا کہ اہل سنت ہی وہ مذہب ہے جو جناب رسالت مآب اور ان کے اصحاب کرام کا دین تھا کیونکہ اسلامی فرقوں میں کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو اسکا مدعی نہ ہو کہ وہی نجات یافتہ فرقہ ہے اور اسی کا مذہب آنحضرت صلعم اور ان کے اصحاب کا دین تھا اور باقی فرقے سب کے سب گمراہ ہیں کیونکہ قرآن میں بھی ہے کل حزب بعاد لہم فیہون ہر گروہ اپنے ہی خیالات اور عقائد کو پسند کرنا ہے لہذا جو شخص بھی اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ نجات یافتہ فرقہ اہل سنت و جماعت کا ہے اسکے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس امر کی دلیل پیش کرے کہ اہل سنت و جماعت کا مذہب اور ان کا اعتقاد بعینہ وہی ہے جو مذہب اور اعتقاد جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے اصحاب کا تھا تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ واقعی یہی فرقہ نجات یافتہ ہے اور دوسرے لوگ گمراہ ہیں۔ اور تمام دنیا جانتی ہے کہ صرف حدیث مذکور بیان کر دینے سے تو یہ دعویٰ کسی طرح نہیں ثابت ہو سکتا۔ اور اگر اس دعوے کی دلیل میں علماء اہل سنت و جماعت کے اقوال پیش کیے جائیں تو یہ مصداقہ علی مطلوب ہو گا کیونکہ خود علماء اہل سنت ہی کا یہ دعویٰ ہے اور یہی انکی دلیل ہے تو اسکو عقلا سے زمانہ کیونکر قبول کر سکتے ہیں اس مطلب میں میں نے اس سے زیادہ مفصل بحث اور کافی تحقیق اپنی کتاب سہمی بہ مصائب النواصب میں لکھی ہے جسکو مفصلاً دیکھنے کی خواہش ہو اس کتاب کا مطالعہ کرے۔

اسکے بعد صاحب ابطال نے جو آنحضرت صلعم کی یہ حدیث لکھی ہے **لا یزال طائفة من امتی منصورین لا یضرہم من خذلہم حتی تقوم الساعة** (یعنی میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ منظر و منصور رہے گی اور جو لوگ اس سے غلط رہیں گے وہ قیامت تک بھی اسکو کچھ نقصان نہ پہنچا سکیں گے) تو ہر شخص پر واضح ہونا چاہیے کہ حدیث تو لفظ بہ لفظ بلکہ حرف بحرف شیعوں کے حال سے مطابق ہے کیونکہ اس حدیث کے سیاق اور لفظ طائفة میں جو قلت اور کمزوری کا پہلو ملحوظ ہے اس سے تو صاف صاف ہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم کی مراد اس طائفة قلیلیہ یعنی چھوٹی اور کمزور جماعت ہے اور فرقہ شیعہ کی تعداد میں کمی اور قوت میں کمزوری اور فرقہ اہل سنت و جماعت کی تعداد میں زیادتی اور قوت میں تسلط اور غلبہ ظاہر و باہر بلکہ برہمی ہے۔ اسکے علاوہ اس حدیث میں جو آنحضرت نے خدام و غلام ہی تو یہ خذلان بھی اسی فرقہ کے مناسب ہو سکتا ہے جو نہایت قلیل اور کمزور ہو اور جو اہل سنت سے

خوف و ہشت اور تفتہ میں بسر کرتا آیا ہو نہ کہ اُس جماعت کے مناسب ہو جو تعداد میں بکثرت اور دولت و ثروت و سلطنت اور دنیاوی عزت و جاہ میں بھی ہمیشہ متمتع رہتی آئی ہو لہذا آنحضرت کی اس حدیث کا مطلب صرف یہ ہوا کہ خدا ہمیشہ میری امت کی ایک قلیل جماعت کی دلیل حجتہ اور برہان سے مدد کرتا رہے گا کہ اوس کے حقیقت کی دلیلین ایسی قوی اور واضح ہوں گی کہ مخالفین بھی اُن کو تسلیم کر کے اوس جماعت میں داخل ہوتے رہیں گے اور دنیا دار لوگ تلوار و نیزہ کے سر پہ اور حکومت و سلطنت کے زور سے اُن کو نیست و نابود کرتے رہنے کی جو کچھ بھی کوشش کرتے رہیں گے اوس میں کبھی کامیاب نہ ہونگے پس اس حدیث کا خلاصہ مطلب جو مذکور ہوا اُسکا مصداق سوائے فرقہ شیعہ اثنا عشریہ کے کوئی بھی نہیں ہو سکتا۔ نیز وہ نصرت جسکا وعدہ خدا نے انبیاء اولیاء اور کل مومنین سے قرآن میں اور رسول خدا صلعم نے احادیث میں فرمایا ہے اگر ہمارے اور جمیع مفسرین کے بیان کے مطابق نصرت حجتہ و برہان و دلیل نہ تسلیم کیجائے تو لازم آئے گا کہ قرآن شریف غلط اور کلام خدا جھوٹا ہو جائے اسلئے کہ دنیا میں بہت برگزیدگان خدا تھے جنکی دنیاوی نصرت کسی قسم کی نہیں کی گئی بلکہ وہ لوگ فتہائے مصائب و آلام میں مبتلا کیے گئے اور ہر قسم کی ایذا اور دنیاوی ذلت اُن کو پہنچائی گئی چنانچہ بنی اسرائیل کے بہت سے انبیاء کی کسی قسم کی نصرت دنیا میں نہیں کی گئی جیسا کہ مروجی ہے کہ بنی اسرائیل طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ستر نبیوں کو قتل کرتے تھے پھر بیٹھ کر بازاروں میں ایک دوسرے سے اس طرح باتیں کرنے لگتے تھے کہ گویا اُنھوں نے کچھ کیا ہی نہیں ہے۔

ایسا ہی سلوک جمیلہ بنجار مومن آل بسین کے ساتھ کیا گیا کیونکہ لوگوں نے اُن کو بیرون سے اس طرح کھلا اور روندنا کہ انکی آنتیں باہر نکل آئیں۔ اسی طرح حضرت یحییٰ بن زکریا کا حال ہوا کہ اُن کا سر قلم کر کے بنی اسرائیل کے ایک فاسق فاجر شخص کے پاس بطور تحفہ کے لایا گیا۔ اسی طرح آپ کے پدر بزرگوار یعنی حضرت زکریا کا مشر ہوا کہ اُسے سے چیر ڈالے گئے۔ اور آنحضرت صلعم کے تحت جگر حضرت امام حسین بن علی جو جوانان اہل جنت کے سردار ہیں کس بے کسی سے شہید کیے گئے اور اُن کے سر کو تمام کوچہ بازار میں پھرایا گیا۔ اسی طرح مخاطب (صاحب ابطل) کے پیشوا اور خلیفہ حضرت عثمان اور اُنکے اصحاب بھی اپنے گھر میں مقید ہو کر قتل کیے گئے اور انکی بھی کوئی مدد نہیں کی گئی بلکہ خدا نے اُنکے قاتل اور اُنکے اصحاب کے ہر میت دینے والی ہی کی مدد کی خلیفہ ثالث صاحب کے قتل کرنے میں وہ لوگ کامیاب ہو گئے اور حضرت عثمان

کسی طرح نہ بچ سکے لہذا مخاطب کے قول کی بنا پر حضرت عثمان اور اون کے اصحاب بھی مومن نہ ہو سکے کیونکہ مخاطب نے حدیث مذکور کا جو مطلب بیان کیا ہے اس کا نتیجہ تو یہ ہی قرار پاتا ہے اسی طرح مخاطب نے اپنے اسی خطبہ میں آگے جو کہا ہے کہ وہ اصحاب بدعت (یعنی شیعہ) کی ایک جماعت تمام ہمارے دین میں پھیل گئی ہے اور اون لوگوں نے رافضیت اور بدعت کو خدا کے بندوں میں شائع کر دیا ہے علماء و اصحاب اہلسنت کو قتل کیا تباہ کیا اور جلا وطن کر ڈالا ہے۔ چنانچہ مخاطب صاحب اپنے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ ہمارے دربار النہر کے شہروں کی جانب بھاگ کر گئے ان میں آپ خود بھی تھے تو ان کل امور سے آپ کے سابق قول کی بنا پر تو یہی لازم آتا ہے کہ نہ آپ اور نہ آپ کے مذہب کے لوگ مومن ہون گئے بلکہ مومن صرف وہی لوگ قرار پائیں جنہوں نے آپ کے علمائے اور ہم مذہب حضرات کو قتل و برباد اور جلا وطن کیا اور خدا نے ایسا کرنے میں شیعوں کی مدد کی اور ان کو غالب ہونے دیا پس خدا کی رحمت ہوا ان قتل کرنے والے اور جلا وطن کرنے والے شیعوں پر کیونکہ اُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ اَلاَ اِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ وہی خدا کا پسندیدہ گروہ ہے اور خدا کا پسندیدہ گروہ ہی غالب رہنے والا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ خداوند عالم نے مخاطب کی زبان پر کلمہ حق جاری کر دیا جو وہ جناب رسالت آب صلعم پر صلوٰۃ و سلام بھیجنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے یہ جملہ بھی لکھ گئے۔ خدا نے شیعیان حق و سراسر داران ہدایت کو آنحضرت کا تابع مقرر فرمایا ہے، اس لیے کہ ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب حضرات ائمہ المہبت علیہم السلام کی طرف دلی میلان رکھتے ہیں کیونکہ اہل اسلام حسب ان الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اور ان اوصاف کو کسی کے حق میں ذکر کرتے ہیں تو حضرات ائمہ طاہرین ہی کو مراد لیتے ہیں اور انہیں کے حق میں ان الفاظ اور اوصاف کا استعمال کرنا شائع و ذائع ہو گیا ہے۔ اسی طرح مخاطب کے اس جملہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کو مذہب شیعہ کی حقیقت کا اقرار و اعتراف ہے اس لیے کہ ”شیعہ“ تو صرف اسی مذہب اثنا عشریہ کا لقب زمانہ قدیم سے چلا آ رہا ہے اور اخبار و مخالفین حواء ترقی کر کے آسمان تک بھی پہنچ جائیں اور ان کو کوئی شخص بھی شیعہ نہیں کہہ سکتا بلکہ وہ لوگ ہمیشہ اہل سنت و جماعت کے نام ہی سے یاد کیے جائیں گے جبکہ حقیقی معنی تو یہی ہے کہ وہ معاویہ اور اس کی جماعت کے اوس سنت کے پیرو ہیں جس سے وہ لوگ

حضرت علیؓ پر تبرک کیا گئے اور آپ کی مخالفت پر مجتمع رہے۔ پھر حبیب خداوند عالم نے اس شجرہ... یعنی حکومت و سلطنت خاندان بنی امیہ کو ختم کر دیا اور ملک و خلافت خاندان بنی عباس میں آئی جو بنی امیہ کے دشمن تھے تو حضرات اہل سنت نے انھیں بنی عباس کے خوف سے اپنے نام کی تاویل کر کے مشہور کرنا چاہا کہ ہم سنت بنی اور جماعت بنی کے پیرو ہیں حالانکہ حقیقت میں (جیسا کہ مورخین کے کلام سے ثابت ہوتا ہے) یہ لقب ان لوگوں کا تھا جو معویہ اور اوس کی جماعت کا مذہب اختیار کیے ہوئے تھے اور حضرت علیؓ اور اولادِ اہل کی عداوت کا اعلان کرتے تھے۔

مخاطب کا یہ جملہ "اکی پیروی کرنے والوں کو راہ حق کے ڈھونڈھنے اور طریقہ صدق کے واضح کرنے کی ہدایت کی ہے" فرقہ شیعہ ہی کے شان کے مناسب جن کے جہتِ علامہ نے اسلام کی ہدایت کیلئے اپنی کتاب موسوم بہ "حج الحق و کشف الصدق تصنیف فرمائی ہے لیکن اس مناسبت کا لطف کچھ اسی شخص کو ملے گا جو علم ادب کے فنون اور براعت استہلال کے طریقوں کو جانتا ہو۔ اور مخاطب نے جو یہ کہا اور پھر سلام و تحیۃ و رضوان نازل ہو آنحضرت کی عترت اور اہلبیت اور نیکوکار صحابہ پر جو صاحب شرف وجود و شجاعت تھے "تو اس میں بھی مخاطب نے نہایت خوبصورت چالاکیاں برتی ہیں کہ محض نیکوکار صحابہ کو ذکر کیا اور کل صحابہ کو نہیں کہا اسلئے کہ شرف اور جود اور شجاعت ایسے اوصاف حسنہ ہیں کہ ان میں کل صحابہ کو شمار کرنا محال تھا کیونکہ انھیں صحابہ میں وہ لوگ بھی تو تھے جو بخل میں اس قدر بدطولی رکھتے تھے کہ راز کی باتیں کتنے وقت خدا کے حکم کی تعمیل نہ کی اور رسول خدا صلعم کے سامنے کوئی چیز بھی رکھنے کی ہمت نہیں کی۔ اور انھیں صحابہ میں وہ لوگ بھی تھے جو غزوہ احد، خیبر وغیرہ میں آنحضرت کا ساتھ چھوڑ کر فرار کر گئے جیسا کہ عنقریب اس کے شواہد اور حوالجات بیان کیے جائیں گے۔ اسی مضمون کی تصریح علامہ ابن ابی الحدید معتزلی نے بھی اپنے بعض قصائد میں کی ہے چنانچہ مدوح نے لکھا ہے ۵

واعجب انساہا من القوم کثرةً فلما تعین شیءاً شہرہ ول صدرا

۵۔ یہ اشارہ حضرت ابو بکرؓ کی طرف ہو کیونکہ غزوہ حنین میں جو شہرہ پھری میں واقع ہوا آنحضرت کے ہمراہ بارہ ہزار مسلمان جہاد کرنے والے تھے پس جب اس کثرت کو حضرت ابو بکرؓ نے دیکھا تو کہا ان تغلب الیوم من قلة یعنی آج تم ہم لوگ قلت لشکر کے سبب مغلوب ہو رہی نہیں سکتے (تاریخ کامل ص ۲۷۱ وغیرہ تارخ) اور اسی کے بارہ میں خداوند عالم

وصاقت علی الارض من بعد رجوعها
ولیس ینکرفی حنین فرارہ
واللہ نص حکم لایدا افعہ بالصل
ففی احد قد فر خوفنا ونحیدنا
یعنی غزوہ حنین میں بعض حضرات کو مسلمانوں کی کثرت تعداد نے بہت مغرور کر دیا تھا پھر بھی
یہ کثرت انکو کچھ کف نہ پہنچا سکی اور وہ پیچھے ہٹ کر بھاگ ہی کھڑے ہوئے۔ باوجودیکہ میدان جنگ
منایت وسیع تھا پھر بھی ان حضرات پر زمین تنگ ہی ہو گئی اور باوجودیکہ جہاد میں ثابت قدم
رہنے کا حکم آیا قطعاً اور خطر یاب ہونے کی پیشین گوئی ایسی حق تھی کہ کسی طرح کے شک و
شبہ کو اس میں خلل نہیں ہو سکتا تھا پھر بھی ان حضرات نے کچھ خیال نہیں کیا چنانچہ
غزوہ حنین میں تو ان کے فرار سے انکار ہو ہی نہیں سکتا اسی طرح غزوہ احد اور غزوہ خیبر میں
بھی وہ لوگ بھاگتے ہی تھے۔

اور اس خطبہ کے بعد مخاطب نے جو یہ کہا ہے "لوگ بتوں اور پتھروں کی عبادت میں
مشغول رہتے صبح و شام انھیں کے آگے اپنی پشانیوں کو سجدہ دن میں رگڑا کرتے" انہوں
بھی اپنے سرداران دین اور خلفائے مسلمین کی ہی حالت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ وہی
لوگ ایسے تھے جنھوں نے چالیس چالیس سال تک اس طرح بسر کرنے کے بعد اسلام کو قبول
کیا تھا چنانچہ جناب رسالت اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من بلغ اربعین ولم یحج
العصا فقد عصا یعنی جو چالیس سال کا ہو کر بھی اسلام نہ لایا وہ بڑا گنہگار ہے۔ اس حدیث
میں، العصا سے مراد اسلام ہے جیسا کہ اس منظر سے جو بعض علمائے اور ملا عبد الرحمن جامی
کے درمیان ہوا تھا مشہور ہو چکا ہے۔ اس کے بعد مخاطب نے جو یہ لکھا ہے "آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اپنی صحابہ صادقین کی ایک جماعت کو طلب کیا
پس ان لوگوں نے اس طلب کو قبول کیا۔ آپ کی نصرت کی۔ لوگوں کو نصیحت کی اور راہ خدا
میں بڑی بڑی اذیتوں کو برداشت کیا پھر ہجرت اور مسافرت کر گئے" تو یہ بھی ان کو کچھ
نفع بخش نہیں کیونکہ ان کا مقصد اس سے کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ظاہر ہی
صرف اسلام کے لیے اخلاص سے ہجرت کرنے والے محض وہی لوگ ہیں جنکی ہجرت کو یہ زمین

(بغیر حاشیہ ص ۳۲) کلام مجید (سورہ توبہ آیہ ۲۵) میں ارشاد فرماتا ہے لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرہ فیوم حنین اذا
عجبتکم کثرتکم فلم یغن عنکم شیئاً وصاقت علیکم الارض بما رحبت ثم ولیتم ملا برہن علی مسلمانوں کے ہتھیار
بہترے مقامات پر غیبی امداد کی اور خاص کر جنگ حنین میں جبکہ انھیں اپنی کثرت تعداد نے مغرور کر دیا تھا پھر وہ کثرت
انھیں کچھ بھی کام نہ آئی اور نہ ایسے گھبراہٹ کے زمین باوجود اس دوست کے پھر تنگ ہو گئی پس تم پیچھے ہٹ کر جنگ نکلتے تم

ذاتی اغراض اور دنیاوی منافع غرض نہ تھے اور صرف رضائے باری اور ثبات قدم علی دین الاسلام اور خیرین مطلوب تھا اور جو اس کے برعکس تھے ان کی ہجرت کے ذکر سے کیا نفع ہے۔

چنانچہ خود حضرات اہلسنت کی صحیح سہ ہی میں یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ من کان منکم یسیر فی الدنیا یصیبہا اثم امرأۃ فلا ینکحہا فہجرۃ اللہ ورسولہ ومن کان منکم یسیر فی الدنیا یصیبہا اثم امرأۃ فلا ینکحہا فہجرۃ اللہ ورسولہ یعنی جن لوگوں نے محض خدا و رسول کی رضا حاصل کر نیکی کے لیے ہجرت کی ان کی ہجرت تو دینی ہجرت الی اللہ والرسول میں شمار ہوگی اور جن لوگوں کی ہجرت کا درپردہ سبب دنیا طلبی اور کسی عورت کا عشق تھا تا کہ وہ اس سے نکاح کر سکیں تو ان کی ہجرت تو خدا و رسول سے کوئی تعلق نہیں جس غرض ذاتی کے لیے حقیقت میں وہ ہجرت ہوئی ہوگی اسی میں اسکا شمار ہوگا۔ علماء و محدثین اہلسنت نے اس حدیث کی شرح میں بیان کیا ہے ان سبب و روادہ ما نقل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ من انہ لما ہاجر النبی ﷺ ہاجر بعض اصحاب اللہ ورسولہ وهاجر بعضہم للدنیا وهاجر رجل لامرأۃ ینقال لہما ام قیس حتی یتزوجھا فقالا لنبی ہذا الحدیث تذکیرا لاہل الاعتبار تو بیخماند ہیں لہذا ذکر کیا جاتا ہے یعنی آنحضرت کے اس حدیث بیان فرمانے کا سبب یہ کہ جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو آپ کے ہمراہ آپ کے بعض اصحاب نے بھی ہجرت کی لیکن انہیں سے صرف بعض حضرات کی ہجرت رضائے خدا و رسول کیلئے تھی اور بقیہ لوگوں نے دنیا حاصل کرنے کے لیے حضرت کا ساتھ دیا اور ایک شخص نے ایک عورت سے جس کا نام ام قیس تھا نکاح کرنے کی خواہش سے ہجرت کی تھی مان و تعارف پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کو لوگوں کے عبرت حاصل کرنے اور ایسے اغراض و انے مہاجرین کی تنبیہ و توجیح کرنے کی غرض سے بیان فرمایا۔ ان بیانات اور منقولات سے واضح ہو گیا کہ جن حضرات کے مخلص صحابہ ہونیکے بارہین شیعوں اور سنیوں کے

ملک صحیح بخاری میں پہلی حدیث یہی لکھی ہے انما الاعمال بالنیات واما الکمل مرأۃ منی فتن کانت ہجرۃ الی دینا یصیبہا اثم امرأۃ ینکحہا فہجرۃ الی ما ہاجر الیہ یعنی شرح صحیح بخاری جلد اول ص ۲۵ اور فتح الباری صف ۳ میں اس حدیث کی شان و رد و میں لکھا ہے کہ عرب کا قاعدہ تھا زمانہ جاہلیت میں کہ فلا من سے عرب کا نکاح نہیں کرتے تھے کہ ان کو بہت خیال رہتا تھا سلام نے چونکہ عام مسلمانوں میں مسادات کا قاعدہ جاری کیا تھا بہت سے لوگوں نے کہہ دیے اسی غرض سے ہجرت کی کہ وہ ان کا نکاح کریں۔ چنانچہ بعض لوگوں کا نام ہی مہاجر ام قیس رکھ دیا گیا کیونکہ وہ اسی غرض سے ہجرت کر کے آئے تھے کہ ام قیس سے نکاح کریں۔ اس حدیث کے متعلق مفصل بحث تنقید بخاری جلد اول میں ہے من شاور فلیرجح الیہ ۴ مترجم

درمیان میں اختلاف ہے اون کا مصداق عبرت حقیقیہ ہونا اور اون کا صادق و مصیب ہونا محل بحث ہے جبکہ اثبات کے واسطے دلیل کی ضرورت ہے (اور خصم کا فرض ہے کہ وہ اپنے صحابہ متنازع فہم کے مہاجرین صادقین ہونے کیلئے کوئی دلیل بیان کرے فقط دعویٰ سے کچھ کام نہیں چلتا) بلکہ عنقریب باب الامامہ میں اس دعویٰ کی نفی پر دلیل بیان کی جائیگی انشاء اللہ جس سے ثابت ہوگا کہ ہرگز وہ صحابہ مہاجرین صادقین نہ تھے)

اور فاضل مذکور نے جو اصحاب کی تعریف میں کرش و عیہ کا لفظ اختیار کیا ہے (یعنی رسول اللہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والے اور ان کے راز دار) تو یہ کلام صرف انصار کی شان میں آنحضرت سے مروی ہے جو ایک مرتبہ اغیار کی چال بازیوں سے دھوکہ میں آکر مخالف ہو گئے اور پھر دوبارہ ایسے مومنین علیہ السلام کی طرف رجوع کیا اس میں تو اصحاب متنازع فہم کا کچھ حصہ ہی نہیں ہے۔ (کیونکہ قریشی اصحاب کے نسبت حضرت نے یہ فرمایا ہی نہیں)

علیٰ ہذا القیاس فاضل نے جو یہ کہا ہے کہ ان اصحاب و انصار کی ثنا و صفت حد و نہ عالم نے کلام مجید میں نازل کی اور ان سے راضی و خوشنود ہو گیا اور ان کی توبہ قبول کر لی تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید میں کوئی ایسی آیت نہیں جس میں صحابہ مجتہد عنہم کی ثنا و صفت کی گئی ہو اور نہ ہی مذکور ہے کہ خدا تعالیٰ نے انہیں معاف کیا۔ یا ان سے راضی ہوا۔ نیز وہ رضامندی جو بیعت رضوان والوں کے بارے میں قرآن مجید میں مذکور ہے وہ تو مشروط ہے اس کے کہ بیعت توڑی نہ گئی ہو جیسا کہ خود ہی فرمایا ہے **فَمَنْ تَلَفَتْ فَاِثْمًا يَكْلَفْ عَلَيْهِ نَفْسِيْهِ** (پس جو کوئی بیعت کو توڑے گا وہ اپنے آپ کو ضرر پہنچائے گا) خلاصہ یہ کہ رضامندی خدا تعالیٰ تو بندوں کے افعال و اعمال کے مطابق ہوتی ہے اگر وہ کوئی کام عبادت کا کرے تو خدا راضی ہوگا اور اگر معصیت کرے تو ناراض ہوگا۔ اور اگر ایک وقت میں رضامندی حاصل ہو جائے تو اس سے لازم نہیں کہ وہ ہمیشہ اپنی سب سے مذکور کہ اگر اس کے بعد کوئی معصیت اور اس سے سرزد ہو گئی تو لا محالہ وہ رضامندی زائل ہو جائیگی جیسا کہ اصحاب متنازع فہم کے حال پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں نے بعد وفات رسول اللہ کے اپنے افعال کے جو سراسر معصیت تھے مثلاً جناب سیدہ کو ایذا دینا۔ نصوص رسول اللہ کی مخالفت کرنا وغیرہ وغیرہ پھر اگر بیعت رضوان کے وقت بالفرض اور اس سے پروردگار عالم راضی بھی ہوا تھا تو کیا قائمہ کیونکہ انہوں نے اس رضامندی کو قائم رکھنے کی کوشش نہ کی بلکہ اس کو اپنے افعال شنیعہ سے زائل کر دیا) چنانچہ پروردگار عالم خود ہی ارشاد فرماتا ہے **اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا**

پھر فاضل مذکور نے جو یہ کہا کہ "امور دین و ایمان کے انصرام کو انکے متعلق قرار دیا" تو یہ بھی غلط ہے۔ خدا تعالیٰ نے خلفائے ثلاثہ کے حوالے امور دین نہیں کئے تھے (جن کا ارادہ اس عبادت اوس نے کیا ہے) اسلئے کہ عام طور پر علماء نے تصریح کر دی ہے جیسا کہ کتاب مواقف وغیرہ میں مذکور ہے کہ ابو بکر کی امامت صرف ایک مختصر گروہ صحابہ کے انتخاب سے ہوئی بلکہ صرف عمر کے بیعت کر لینے سے اور عمر کی امامت ابو بکر کی حوالگی سے اور عثمان کی امامت شوری سے (جہاں سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ خدا نے انکو امور دین تفویض کئے تھے) ہاں مگر یہ کہ اس مسئلہ کی بنا جہر نہ ہو اور کہا جائے کہ انتخاب صحابہ اور بیعت عمر بھی مثل دیگر افعال قبیلہ کے خدا تعالیٰ ہی کے افعال سے ہے (جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے کہ ہر فعل حسن و قبیح کا فاعل خدا تعالیٰ ہے) لغو و باطل من ذلک۔

پھر یہ چو کہا کہ "پھر عرصہ دراز اور مدت مدیدہ کے بعد ایک فرقہ پیدا ہوا جو ان صحابہ پر لعنت کرتا ہے

اسکی موبد کلام مجید کی یہ آیت بھی ہے خدا تبارک و تعالیٰ استغفر اللہ و کرہوا رضوانہ فلیحط اعمالہم
(سورہ محمد آیہ ۲۸) یعنی یہ (عذاب) اس سید کے ہو گا کہ جس جن سے خدا تبارک و تعالیٰ خوش ہے اسکی تو یہ لوگ پیروی کرتے ہیں اور جس میں خدا کی
خوشی ہے اس سے بیزاہی تو خدا نے بھی انکے اعمال کو حط کر لیا۔ اسی بنا پر صحیح بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ میں ایک حدیث
حضرت ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ قیامت میں میں اپنے اصحاب میں سے کچھ لوگوں کو دیکھوں گا کہ جہنم کی طرف پہنچے
جائے ہیں میں اس وقت فرشتوں کے کہوں گا یا اللہ تو میرے اصحاب ہیں۔ اسکے جواب میں خدا فرمایا گا تم نہیں جانتے
ہو کہ ان لوگوں نے تمہارے بند کیا کیا اور جب تم نے وفات پائی تو اویسی وقت مرتد ہو گئے۔ ۱۲ مترجم

۱۵۔ بلکہ خود رسول نے بھی کوئی کام انکے متعلق نہیں کیا جسکے لئے شاہ عبدالغیر صاحب نے ایک خاص طعن نقل کیا ہے جسکا جواب تئیں المطاعن میں قابل دید ہے کہ رسول اللہ نے کوئی دینی بلکہ دنیوی کام بھی انکے متعلق نہیں کیا ۱۲۔ مترجم

۱۱ صاحب ابطلال نے اپنے اس قول اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اونکے خیال میں لعنت کی ایجاد شیعوں نے کیا حالانکہ قرآن مجید اور ان کی لعنت سے بھرا ہوا ہے اور لعن اللہ من مختلف عن جیش اصنامہ سے اس کی ابتداء ظاہری سمجھنا چاہیے جس میں خلفائے ثلاثہ کو مخصوص حکم تھا کہ اسامہ کے ساتھ چلے جائیں لیکن وہ نہ گئے ۱۲ مترجم

ان پر سب دشتم کرنا ہے اور ہر ٹوٹے امر کو اون کی طرف منسوب کرنا ہے تا کہ اگر اس سے اوس کی یہ مراد ہے کہ شیعہ تمام صحابہ کو لعن و لعن کرتے ہیں تو بالکل افتراء اور کذب ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ اون بعض صحابہ پر لعنت کرتے ہیں جنہوں نے بعد وفات رسول اللہ کے کینوں کے سے افعال کا اظہار کیا خلافت کو غضب کر لیا۔ اور اہمیت پر طرح طرح کے ظلم کئے۔ وغیرہ وغیرہ تو اس میں وہ خدا اور رسول اور وحی رسول کی پیروی کرتے ہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں منکرین حق اور ظالمین و منافقین پر لعنت کی ہے اور اس فعل کے واجب پاسحب ہونے کی طرف اپنے اس کلام سے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ **يَلْعَنَهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ** اور فرمایا **أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**۔ ان آیتوں میں اگرچہ لعنت بطور مجملہ خبریہ کے واقع ہوئی ہے یعنی خدا تعالیٰ اور دیگر لعنت کرنا اسلام پر لعنت کرتے ہیں۔ اور یہ کہ اون پر خدا و ملائکہ اور دیگر آدمیوں کی لعنت ہے۔ مگر مراد اس سے امر ہے یعنی لعنت کرنے والوں کو چاہیے کہ اون پر لعنت کریں۔ ملائکہ اور انسان کو لازم ہے کہ اونہیں لعنت کا طوق پہنا دیں جیسا کہ آیہ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**۔ من جملہ خبریہ ہے مگر مراد اس سے حکم ہے یعنی طلاق دی ہوئی عورتوں پر لازم ہے کہ تین طہر تک انتظار کریں۔ جیسا کہ مفسرین نے تصریح کی ہے اور اگر یہ جملے خبریہ ہوں تو مطابق واقع ہونگے حالانکہ خبروں کا مطابق واقع ہونا محال ہے نیز رسول اللہ سے مروی ہے کہ اپنے ابوسفیان پر لعنت کی۔ اور علی بن ابی طالب کے نسبت مروی ہے کہ آپ جنگ صفین میں معاویہ اور عمرو بن العاص وغیرہم پر لعنت کرتے تھے جو اہل بنی و عصبان سے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ جو کوئی حکم خدا کے مطابق عمل کرے گا یا رسول اللہ اور ان کے وصی کے فعل کی تائید کرے گا اوس کا فضل قریب باخلاص ہوگا۔ اور وہ مستحق ثواب سمجھا جائیگا (لہذا ثابت ہوا کہ شیعوں کا لعنت کرنا اصحاب غاصبین و ظالمین پر موجب ثواب اور مطابق حکم خدا و فضل بنی دوصی کے ہے)

نیز اگر فصل مذکور کی مراد سب دشتم سے لعنت ہی کرنا ہے تو خیر اس میں بحث نہیں کیونکہ فی الواقع شیعہ حضرات غاصبین ظالمین پر لعنت کرتے ہیں اور اگر اوسکی مراد یہ ہے کہ کالی گلوچ کرتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جن سے اون کی آبرو میں قبح لازم آتی ہے یا ان کے مان پ میں کوئی عیب نکالتے ہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ شیعوں کا یہ فعل کسی کا فر شکر کے مقابلہ میں بھی روا نہیں ہے جہاں کہ کسی مسلمان یا مظهر اسلام کی نسبت جائز ہو۔ مگر چونکہ نام ہنادی اہل سنت

جماعت نے عوام کو شیعہ فرقہ سے نفرت دلائل کا قصد ہی کر لیا ہے اس لئے ایک اصطلاح قرار
 دی ہے کہ شیعہ فرقہ اصحاب کو سب کرتا ہے جس سے مراد اون کی گالی گلو ج اور لعنت سے
 عام ہوتی ہے تاکہ عوام کے سامنے کہہ سکیں کہ شیعہ فرقہ تو فحش بازی کرتا ہے جس طرح عوام بازاری
 آدمی پھکر بازی کرتے ہیں (حالانکہ شیعہ ہرگز ایسا نہیں کرتے) خلاصہ یہ کہ ہم گروہ امامیہ تمام صحابہ پر
 لعنت نہیں کرتے بلکہ اون میں سے صرف اون جنہیں صحابہ پر لعنت کرتے ہیں جو اہل بیت کے دشمن تھے
 اور اس سے ہم خدا و رسول اور ذوی القربی کی جناب میں تقرب چاہتے ہیں جنکی محبت کا حکم ہمیں خدا
 نے دیا ہے اور اسے اجر و رالت و تبلیغ قرار دیا ہے۔ اگر ہم ایسا نہ کریں تو ہجوم صدیقین لازم آئے گا
 جو محال ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ایک ہی دل میں دو تفسییں جمع ہوں۔ کہ کسی سے محبت بھی ہو اور
 اس کے دشمن سے بھی محبت ہو) و کھو عربی شاعر کہتا ہے ۵

تودعدو ذی شر منزع منی صدایفا ان الراى عنك لغاز
 تو میرے دشمن سے محبت رکھتا ہے اور پھر دعویدار ہے کہ تو میرا دوست ہے میری عقل تجھے دور
 ہو گئی ہے۔ (یعنی یہ بات عقل کے خلاف ہے)

پھر اس نے یہ جو کہا ہے کہ "پس دلیل ہے اس باغی فرقہ کیلئے جو اس جماعت صحابہ کا دشمن ہے
 جو خدا کی درگاہ میں مقرب و پسندیدہ ہے اور جو دین حق سے اس طرح ٹکڑا کر علیحدہ ہو گیا جس طرح تیر
 کمان سے ٹکڑا ہوا جاتا ہے" تو اگر باغی فرقہ کے شیعوں کا ارادہ کیا ہے تو مناسب نہیں کیونکہ یہ
 تو خاص نام ہے اصحاب معاویہ باغی کا جو اس شایع ناجبھی کا امام ہے اور ارق خاص اون لوگوں
 کا لقب ہے جنہوں نے جناب امیر المومنین علیہ السلام پر خروج کیا اور اون کی امامت و عصمت میں
 قدح کی لہذا مناسب ہے کہ یہ دونوں خطاب فاضل روز بہان ہی کو دیئے جائیں۔

پھر یہ جو کہا ہے کہ "ہمارے اس زمانہ میں ایسے ایسے عجیب و غریب امور کا ظہور ہوتا رہتا ہے کہ اگر کوئی
 سویا ہوا شخص اون کو خواب میں دیکھ لے تو اسکی نیند غائب ہو جائے" تو یہ محض طول لا طائل اور کلام
 ریک ہے۔ ہاں بچا ہے اسکے یہ کہتا کہ عجائب میں سے وہ کلام ہے جو بھنگ کے نشہ کو آشیانہ سر ہا
 اہلسنت سے اوڑا دیتا ہے۔ تو شاید یہ زیادہ مناسب و مختصر ہوتا کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بھنگ
 حلال ہے جبکہ عربی میں حشیش کہتے ہیں۔ بلکہ بمقدار ایک کف دست کے اسکا کھانا واجب بتاتے ہیں
 جیسا کہ صدر الشریعہ بخاری کے منقول ہے کہ جب ہوس سے بھنگ کی بابت سوال کیا گیا تو اسے
 جواب دیا کہ اس میں سے ایک کف دست کھانا واجب ہے۔ اور اس میں شک نہیں اس نشہ کا ان

لوگوں کے رسول سے اور جانا ان کی فیند کے اور جاتے سے زیادہ ان کیلئے مصیبت خیر ہے۔
 نیز یہ جو کہا ہے کہ "اصحاب بدعت (یعنی شیعہ) کی ایک جماعت تمام بلاد میں پھیل گئی جہاں وہ لوگوں
 نے رافضیت اور بدعت کو خدا کے بندوں میں شائع کر دیا ہے۔ تو یا ایسا کلام ہے جس میں اشتباہ
 والنباس ہے اسلئے کہ معلوم ہے زمانے کے گزرنے اور سرکشوں کی تحریفات کے سبب سے اکثر سنت
 بدعت بن جاتی ہے اور بدعت سنت ہو جاتی ہے جیسا کہ اس وجہ سے اکثر دلیل شبہہ بن جاتی ہے
 اور شبہہ دلیل (یعنی دلیل واضح کو لوگ شبہہ سمجھنے لگتے ہیں اور شبہہ کو دلیل) اور چونکہ نام نہادی
 اہلسنت وجماعت برابر اپنے خلفا کی ایجاد کی بدعتوں پر قائم چلے آتے ہیں۔ تو انہیں اب یہ خیال
 ہونے لگا کہ حضرات شیعہ نے جو زمانہ تقیہ کے ختم ہونیکے بعد رسول اللہ اور ان کے اہل بیت کے
 ارشادات اور طریق عمل کو ظاہر کیا ہے تو وہ بدعت اور جہالت و تعصب کی باتیں ہیں حالانکہ ایسا
 نہیں ہے) کیونکہ آجکل اہلسنت جس امر کو بدعت کہہ رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اذان میں شیعہ حضرات
 حتیٰ علیٰ خیر العمل کہتے ہیں۔ اور ماہ رمضان میں نماز تراویح کو برائے بناتے ہیں۔ حالانکہ قضیہ منعکسین
 حتیٰ علیٰ خیر العمل کو بد سمجھنا اور نماز تراویح کو بہتر جانتا ہا اب خلیفہ ثانی کی بدعات میں سے ہے جیسا
 کہ آئندہ اس کا بیان آئیگا۔

بلکہ عجائب امور میں سے تو یہ ہے کہ شیعہ حضرات بالاتفاق سنت رسول کی پیروی دہنے ہاتھ
 میں انگوٹھی پہننے اور قبروں کو سطح بنانے میں کرتے ہیں۔ اور حضرات نام نہادی اہلسنت وجماعت
 اسکے برعکس بائیں ہاتھ میں پہننے اور قبروں کو بائیں پشت بناتے ہیں باوجود اسکے اپنی تئیں اہل سنت اور
 شیعہوں کو بدعتی بتاتے ہیں۔ اسی سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ ہودہوں سے بھی زیادہ تحریف
 کرنے والے ہیں۔

پھر یہ جو کہا کہ "جب تک کسی ایسے اسلامی مقام میں نہ پھونچ جاؤں جہاں ان کینوں اور بد بختوں
 (شیعوں) کا غلطہ شہرت، زمانہ ہمارے کانوں تک نہ پھونچا سکے" تو ظاہر ہے کہ کینہ دہی شخص ہے
 جو اپنے مذہب و دین میں ایک ذلیل در ذیل کینے معلم اطفال تمی کی متابعت پر راضی ہو جاتا ہے
 جہالت کے سبب سنی اب و کلا کو بھی نہ جانتا ہو و الفاظ قرآن میں (یا کسی مابون نہ چٹ سخت مزاج
 عدوی کی متابعت کرے جس نے اپنی جہالت کا ان لفظوں میں اعتراف کیا تھا کہ عورتیں بھی اوس سے
 فہم و علم میں زیادہ ہیں۔ رہے حضرات شیعہ تو وہ اپنے دین میں اور اپنے یقین و علم کی تحصیل میں کسلی
 تبعیت کرتے ہیں جس سے ظاہر مظهر و کریم المنصب و شریف العلم و امام ہونے پر تمام اہل اسلام

کا اجتماع ہے یعنی وہ اللہ ہدایت اور غیبی ہدایت سے متعلق حدیث میں وارد ہوا ہے کہ جو کوئی ان سے
مسک ہو گا وہ کبھی گمراہ نہ ہو گا اور ان کی مثال کشتی نوح کی ہے جو کوئی اوپر سوار ہوا وہ بچ گیا اور
جو اس سے الگ رہا وہ ڈوب گیا لہذا چاہیے کہ ناصب غریب جو تنکے کا سہارا ڈھونڈ رہا ہے خود
کرسے کہ ان دونوں فرقوں میں سے کون زیادہ سچا حق امن ہے (اوسکا فرقہ شیعوں کا)

اور رسول اللہ کی یہ حدیث جو نقل کی ہے کہ "من تمسک بسنتی عند فساد امتی فلا جبر
ماتہ شہید" یعنی میری امت کے فساد کے وقت جو شخص میری سنت سے تنکے کرے گا اوسکو شہید
کا اجر ملے گا تو یہ حدیث شیعوں ہی پر زیادہ منطبق ہے کیونکہ ددر بنی امیہ و بنی عباس اور فساد امت کے
وقت ہی حضرات سنت رسول اللہ پر عامل رہے ہیں جو اون تک اولاد و حصوں جناب سرور کائنات کے
کے ذریعہ سے پہونچی ہے۔ رہی وہ سنت جو نام نہادی سینوں کے ہاتھ میں ہے اون میں سے اکثر تو ہونٹوں
بنی سے تھی جو غیر اخذ سے لی گئی ہیں اور منافقین صحابہ سے اور اون جاہلین سے ملی ہیں جنہیں کثرت
کی خبر بھی نہیں تھی بلکہ شراط روایت کا وجود بھی نہ تھا جیسا کہ مولانا امیر المؤمنین علیہ السلام نے سلیم بن قیس
بلا لی کے جواب میں فرمایا تھا سلیم کہتے ہیں کہ میں نے امیر المؤمنین علیہ السلام سے عرض کی کہ سلمان و ابو ذر و مقداد
سے میں نے قرآن مجید کی کچھ تفسیریں اور رسول اللہ کی کچھ حدیثیں سنی ہیں جو اون حدیثوں اور تفسیروں کے
مخلاف ہیں جن کا وجود عام لوگوں کے حلقہ میں ہے۔ میں نے آپ سے بھی ابو ذر و سلمان و مقداد
کے کلام کی تصدیق نہ سنی۔ نیز عام لوگوں کے پاس بہت سی باتیں تفسیر قرآن اور احادیث رسول
کی ہیں جن سے آپ مخالفت کرتے اور اون کے غلط ہونے کے مدعی ہیں۔ کیا آپ کا خیال ہے کہ
لوگ عمداً رسول اللہ پر جھوٹ بولتے اور اپنی رائے سے تفسیر قرآن کر لیتے ہیں؟ ہر سکر امیر المؤمنین میری
طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ سوال کیا ہے تو جواب کو بھی سمجھ لو۔ وہ یہ ہے کہ عامہ الناس کے ہاتھوں
میں حق و باطل صدق و کذب ناسخ و منسوخ۔ عام و خاص۔ محکم و متشابہ۔ محفوظ و مہوم سب ہی کچھ
ہے۔ (یعنی ان کے پاس حنبلی روایتیں ہیں اون میں یہ تمام اقسام داخل ہیں تو کیونکر کوئی شخص ان
لوگوں کے بیان پر اعتماد کر سکتا ہی) اور رسول اللہ کے برخلاف جھوٹ تو اون کی زندگی ہی میں بولا گیا تھا ایسا
تک کہ آپ ایک مرتبہ کھڑے ہوئے اور خطبہ بیان فرمایا تو کہا کہ انھا الناس قد کثرت علی الکذاب
فمن کذب علی معتداً فلینبوء مقعداً من النار یعنی یہاں سے مجھے ہمت لگانے والے بہت سے
لوگ ہو گئے ہیں۔ پس جو کوئی مجھ پر جھوٹ بولے گا (تمہارا تنکے لگا لے گا) اوسے چاہیے کہ اپنی نشستگاہ
ہنرمیں بنا لے!! پھر حضرت کے بعد بھی لوگوں نے اون پر جھوٹ کہا (یعنی جھوٹے طریقہ پر کہا کہ ایسا ایسا

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے حالانکہ آپ نے ہرگز نہیں فرمایا تھا (پس اب صرف چار قسم کے لوگوں سے تکوید مل سکتی ہے۔ پانچویں قسم کوئی نہیں رہا) یا تو ایسے شخص سے منکر روایت ملے گی جو حقیقتاً منافق ہوگا مگر ان فیکس مومن ظاہر کرنا اور مسلمان بنانا ہوگا لیکن رسول اللہ ﷺ کے مخالف عمداً جھوٹ بولنے میں ذرا ہرگز ہمت نہ کرتا ہوگا۔ اگر دیگر اشخاص کو معلوم ہو جائے کہ یہ شخص منافق ہے اور جھوٹا تو ہرگز اس کی بات نہ کریں اور کبھی اسکی تصدیق نہ کریں لیکن وہ لوگ تو یہ کہہ لیتے ہیں کہ یہ شخص صحابی رسول اللہ ﷺ سے ہے حضرت کو دیکھا ہے حضرت سے سنا ہے حضرت سے حدیثیں لی ہیں (جھلا کہ یہ تو منافق یا جھوٹا ہوگا حالانکہ وہ یقیناً کاذب و منافق ہے) مگر عام لوگوں کو اس کا حال معلوم نہیں۔ خدا نے ایسے منافقین کے حال سے قرآن میں خبر بھی دیدی ہے اور جن لفظوں میں چاہیے ان کی تعریف بھی فرمادی ہے اور ارشاد کیا ہے کہ "وَإِذَا دَايَسْتُمْ يُعْجِبُكُمْ أَجْسَامُهُمْ وَبَارَاتُ يَقُولُوا سَمِعْنَا لِقَوْلِهِمْ" ۱۱۔ رسول جب تم ان منافقوں کو دیکھو گے تو ان کا ظاہر حال تمیں اچھا معلوم ہوگا اور اگر وہ باتیں کریں گے تو تم اول کو سنو گے بھی۔

پھر یہی منافقین رہتے رہتے پیشوایان ضلالت اور داعیان جہنم کے مقرب اپنے کذب و بہتان و فریب کی وجہ سے بن گئے۔ ان پیشوایان ضلالت نے انکو عمال و حکام بنادیا۔ اور عامۃ الناس کی گردنوں میں انھیں سوار کر دیا۔ اور انکے ذریعہ سے خوب تحصیل دنیا کی۔ اور ظاہر ہے کہ عامۃ الناس بادشاہوں اور دنیا کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں (جو روپ بادشاہ کا ہوگا وہی رفتار رعایا کی بھی ہوگی) ہاں البتہ جسے خدا بچائے۔ یہ چار قسموں میں سے ایک قسم ہونی (۲) یا ایسا شخص ہے جس نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا مگر اسکو مطابق واقع یا نہ رکھ سکا۔ اور اسے وہم ہو گیا مگر عمداً شخص پر جھوٹ نہیں بولا (بلکہ اصلی حدیث کو بھول گیا) ایسی سوہوم اور بھولی ہونی حدیث اس کے پاس ہے اسی کو بیان بھی کیا کرتا ہے اور اسی پر عمل بھی کرتا ہے۔ اور کہتا ہے میں نے یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے سنی ہے حالانکہ جو کچھ سنا تھا وہ اور کچھ تھا اور اب جو بیان کرتا ہے وہ اور کچھ ہے (پس اگر مسلمانوں کو معلوم ہو جائے کہ اس شخص کو اس روایت میں وہم ہو گیا ہے تو اس کی بات نہ کریں۔ اور اگر وہ بھی جان لے کہ مجھے غلطی ہو گئی ہے (اور میں اصل روایت کو بھول گیا ہوں) تو اسے ترک کر دے (لیکن ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہی غلط روایت لوگوں تک پھونچائی جاتی ہے) (۳) یا وہ شخص ہے (جس سے روایت ملتی ہے) کہ جس نے رسول اللہ ﷺ سے کسی امر کو سنا کہ آپ اسکا حکم دیتے ہیں پھر اپنے اس سے منع فرمایا مگر اسے یہ منع کرنا معلوم نہ ہوا۔ یا کسی امر سے منع کرتے ہوئے سنا پھر اپنے اس کا حکم دیا لیکن اسے حکم دینا

معلوم ہوا۔ تو اب اسے منسوخ تو یاد ہے لیکن ناسخ یاد میں ایسے شخص کی نسبت اگر لوگ اس امر کو جان لیں کہ یہ حدیث منسوخ کو بیان کرتا ہے تو اسے ترک کر دیں یا خود وہ جان لے تو بیان نہ کرے (مگر اسے یہ بات معلوم ہی نہیں لہذا وہی منسوخ شدہ روایت لوگوں تک پہنچائی جاتی ہے) (۴۴) یا ایسے شخص سے روایت لیگی جو نہ خدا پر قسمت لگتا ہو نہ رسول خدا پر چھوٹ کو دشمن رکھتا ہو کیونکہ وہ خدا سے ڈرتا ہے اور رسول اللہ کی تعظیم کرتا ہے جتنا اس نے سنا ہے اسے ویسا ہی یاد ہے جس طرح سنا ہے بیان کرتا ہے نہ اس میں بڑھاتا ہے نہ گھٹاتا ہے نہ نسخ و منسوخ دونوں کو جانتا ہے نہ نسخ پر اس کا عمل ہے اور منسوخ کو اس نے ترک کر دیا ہے کیونکہ رسول اللہ کے کلام کا معاملہ بھی مثل قرآن کے ہے اس میں بھی نسخ و منسوخ عام و خاص۔ حکم و مشاہدیں۔ اور بھی رسول اللہ سے ایسا کلام بھی صادر ہوتا تھا جس میں دونوں جہتیں ہوتیں۔ بھی کلام عام ہوتا اور بھی خاص جیسے قرآن کا طریقہ ہے اور خدا نے فرما دیا ہے مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذْهُ وَمَا هَلَكَ عَنَّا فَاتُخَوَّاهُ یعنی رسول جو کچھ حکم لگاو دیں اسکو قبول کر لو اور جس سے منع کریں اس سے باز رہو لیکن کچھ ایسے لوگ بھی اس کلام کو سنتے تھے جو مراد خدا و رسول کو نہ سمجھ سکتے تھے۔ اور ایسا بھی نہیں تھا کہ اصحاب رسول میں سے جو کوئی کسی بات کو نہ سمجھتا ہو تو دریافت ہی کر لیتا ہو۔ بعضے ایسے بھی تھے کہ پوچھتے تو تھے مگر جواب کو نہ سمجھتے تھے۔ اور منتظر رہتے تھے کہ کوئی اعرابی یا اور کوئی وارد و صادر آ جائے اور وہ رسول اللہ سے اسی امر کا سوال کرے تو ہم سمجھیں۔ گریہی (خود جناب امیر المومنین علیہ السلام کی) یہ حالت تھی کہ ہر شب درویش جب کبھی آنحضرت کے پاس جاتا تو میرے لئے خاص تحلیہ فرماتے۔ اور میں آپ کے ساتھ ساتھ رہتا جہاں جاتے۔ نیز یہ بات تمام اصحاب رسول اللہ کو معلوم ہے کہ میرے سوا ایسا ہر تاؤ کسی کے ساتھ آنحضرت سے نہیں کیا اکثر ایسا ہوتا تھا کہ آپ میرے ہی گھر میں تشریف فرما ہوتے۔ اور میں جب آپ کے پاس کسی دولت میں آپ کی جاتا تو میرے لئے خاص طور پر تحلیہ فرماتے اور اپنی ازواج کو وہاں سے ہٹا دیتے۔ اس وقت میرے سوا کوئی آپ کے پاس نہ رہتا۔ اور جب آپ کبھی میرے مکان میں تشریف لاتے تو فاطمہ کو وہاں سے نہ بٹاتے تھے۔ اور نہ میرے فرزندوں میں سے کسی فرزند کو۔ میں جب کوئی سوال کرتا تو آپ اس کا جواب دیتے اور جب میں سکوت کرتا اور میرے سوالات ختم ہو جاتے تو آپ خود ابتدا فرماتے تھے۔ قرآن کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جسے رسول اللہ نے مجھے پڑھانا دیا ہو۔ اور میں نے اسے لکھ نہ لیا ہو چاہے لکھو یا اسے میں نے قلم نہ کر لیا۔ اور آپ نے اسکی تاویل و تفسیر بیان فرمادی اور نسخ و منسوخ و

محکم و متشابہ و خاص و عام سب بتا دیئے۔ اور خدا سے دعا بھی کی کہ وہ میرے دل کو علم و فہم و حکمت و نور سے ملو کر دے۔ اور میں نے رسول اللہ سے کہا بھی تھا کہ یا نبی اللہ حب سے آئیں میرے لئے دعا کی ہے تب سے میں کچھ بھی نہیں بھولا ہوں اور نہ میری یاد سے کوئی شے زائل ہوئی ہے جسے میں نے نہیں لکھا ہے۔ یا رسول اللہ کیا آپ کو خوف ہے کہ میں آئندہ کچھ بھول جاؤں گا۔ تو فرمایا کہ نہیں مجھے بالکل خوف نہیں کہ تم کوئی چیز بھولو گے۔ یا کسی چیز سے ناواقف رہو گے۔ (یہ تھا امیر المومنین کا ارشاد جس سے ثابت ہوا کہ سوسے امیر المومنین علیہ السلام کو ان کی اولاد کے عامۃ الناس کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے وہ قابل اعتبار و اعتماد نہیں ہے۔) لیکن فاضل مذکور نے یہ جو کہا ہے کہ وہ لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر چاکوٹے ہیں اور وہ لوگ جو مومن ہوں اور عمل صالح کرتے ہوں۔ ایسے لوگ تھوڑے ہی ہوتے ہیں تو مستثنیٰ اس عبارت کا صرف شیعوں ہی پر منطبق ہوتا ہے جنکے وصف میں کئی مقام پر اپنے اعتراض میں فاضل مذکور نے قلت و شد و ذکو کہا ہے (یعنی شیعہ فرقہ چھوٹا ہے۔ اور قلیل المقدار) اور اپنے فرقہ والوں کی کثرت اور زیادتی پر ناز کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ سواد اعظم ہے۔ لہذا تقریباً جسکا اوس نے ارادہ کیا ہے ظاہر ظاہر اور کھیں کی طرف راجع ہے (یعنی فرقہ قلیلہ) تو مومن و صالح ہے۔ اور باقی جنکی کثرت ہے یعنی اہلسنت وہ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہیں اور انھیں دیی رسول اللہ سے کچھ سروکار نہیں)

فاضل مذکور کا یہ جملہ کہ علامہ نے ابتدا کے کتاب میں کہا ہے کہ میں نے اسکی تصنیف سے اظہار حق اور بیان خطائے فرقہ ناجیہ کا قصد کیا ہے اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ علامہ رحمہ اللہ نے اہل سنت کو فرقہ ناجیہ کہنے کے بعد بھی انکی خطا کو بیان فرمایا ہے۔ حالانکہ یہ محض غلط ہے کیونکہ جو فرقہ نجات یافتہ ہے اسکی خطا کا بیان نامعقول بات ہے۔ بالجمہ فاضل مذکور نے جو آشنائے کلام علامہ رحمہ اللہ میں اپنے فرقہ کے نجات یافتہ ہونے کا ذکر کیا ہے یا کیا ہی ہے جیسے کوئی عین نزاع کے وقت اپنے مال کے خرچ کو بیان کرتا ہو۔

فاضل مذکور کا یہ کہنا کہ علامہ نے اپنی کتاب کو سلطان خیاث الدین و بجا تو خدا نے کی سلطنت کے زمانہ میں تالیف کیا ہے بہت بڑی غفلت کا پتہ دیتا ہے کیونکہ جو بادشاہ کہ مذکورہ امامیہ کا مروج ہو جسے وہ بدعتی سمجھتا ہے اسے خیاث الدین کا خطاب دیتا ہے۔ ہاں مگر یہ کہ کہا جائے کہ فاضل نے یہ خطاب بادشاہ مذکور کو بطریق امر واقع کے دیا ہو۔ یا اس بنا پر ہو کہ اسنے اپنے

حاشیہ میں بطریق افترایہ لکھا ہے کہ بادشاہ مذکور جو دلیل و برہان کے ساتھ مومن ہوا تھا انجام کار پہنچی ہو گیا۔ (لوگو یا اس سے اپنے دل کی خوشی ظاہر کی ہے حالانکہ بادشاہ مذکور چرگز دوبارہ سنی نہیں (ہوا)۔

فاضل مذکور نے یہ جو اشارہ کیا ہے کہ ”مذہب شیعہ کا رواج اس زمانہ میں اس وجہ سے ہوا کہ بادشاہ کا میلان طبیعت اسطرف بغیر دلیل و حجت کے ہو گیا تھا تو یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ بادشاہ مذکور خود فاضل شخص تھا اور حقائق مذاہب وادیان کو خوب جانچ چکا تھا۔ اور تبدیل مذہب خطبہ و سکے صرف اسی وقت عمل میں آیا تھا جبکہ اس نے علامہ رحمہ اللہ اور دیگر مذاہب کے فاضلین سے مناظرہ کرایا تھا اور علامہ نے اُن سب کو ملزم و خاموش کر دیا تھا اور مذہب اہلبیت کی حقیقت ثابت کر دی تھی۔ تو جس نے اُن زمانہ میں مذہب امامیہ اختیار کیا تھا اور ہمارا ہنما مجتہد تھا۔ اور یہ کہ امر حق سب کے سامنے واضح ہو گیا تھا۔ اُن لوگوں نے مذہب کو مجتہد شخص اور اس کے مذہب سے لیا تھا نہ اُن لوگوں سے جو مذہب کو اپنے بادشاہوں سے لیکر رواج دیتے ہیں۔

لہذا اس مقام پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی جو بعض سلاطین اور اُن کے مذہب کے متعلق لکھی ہے کہ عامۃ الناس اپنے بادشاہوں سے مذہب کو لیتے ہیں اور اُنہیں کے طریقہ پر چلتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ بادشاہ منقول کچھ اپنے خلیفہ رسول ہونے کا تو مدعی تھا ہی نہیں۔ اور نہ اسے اسی سلطنت کی بجائے کیلئے اُن امور کے اختیار کرنیکی ضرورت تھی جنہیں بادشاہان تیم و حدی و نبی امیہ و نبی عباس نے اختیار کیا تھا یعنی اہلبیت رسول کی قدر لوگوں کی نگاہوں سے گھٹاتے تھے اور رسول اللہ کے مذہب کے اصول و فروع کو محض اپنے دعوے خلافت کی ترویج کیلئے بدل دیا تھا تاکہ لوگ ان کے خوف سے ان ہی کے مسلک پر چلیں۔ بخلاف ان بادشاہوں کے کہ اُنہوں نے زبردستی اپنے جسم پر جامہ ملک خلافت کو پہن لیا تھا۔ اور دین کو گونا گوں بلاؤں میں پھنسا دیا تھا۔ یہاں تک کہ کتاب خدا کی تحریف کر ڈالی سنت رسول اللہ کو بدل دیا۔ عداوت و خفرت کی مخالفت کی۔ عہد کو آگے توڑ ڈالا۔ آثار اہل بیت طاہرین کے نشانے میں پوری کوشش کی۔ اور حقوق کے غصب کرنے میں کمال اہتمام صرف کیا۔ تاکہ عوام الناس کے اذہان میں یہ بات راسخ کر دین کہ ہم ہی اصحابِ رسے و اجتہاد ہیں۔ اور ہم ہی اسرار و احکام شریعت رسول پر مطلع۔ اور خوشہ خلافت کو اس کے ڈوڑوں سے بچانے

دائے ہیں۔ اور تاکہ آہستہ آہستہ اپنی ان حرکتوں سے اہل بیت علیہم السلام کو ذلیل کر دیں۔
 ان کے مراتب عالیہ کو گھٹا دیں۔ ان کی جماعت کو پراگندہ کر دیں۔ اور ان کے دوستوں کو متفرق
 کر دیں۔ تاکہ بے کسی فرخندہ کے سلطنت ان کی قائم رہے۔ جبکہ امیر المومنین علیہ السلام نے
 اپنے ایک خطب کے درمیان اپنے اہلبیت اور شیعوں اور خصوصاً حسین کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا قد علمت
 لولاہ اعمالنا الفواہم ہا رسول اللہ متعددین بخلا فہنا قضین بعدہ صغیرین لسنہ
 ولو حملت النام علی ترکھا وحوالتہا الی مواضعہا والی ما کانت فی عہد رسول اللہ
 لتفرق عقی جندی حتی البقی وحدی اوسع قليل من شیعۃ الذین عرفوا فضلی وفرض
 اما صتی من کتاب اللہ وسنت رسول اللہ الخ کہ مجھے قبل والیاں اسلام نے ایسے
 ایسے کام کئے ہیں جن میں رسول اللہ کی عہد اصحیح مخالفت کی۔ ان کے عہد کو توڑ ڈالا اور آپ کی
 سنت کو بدل دیا۔ اب اگر میں لوگوں کو مجبور کروں کہ اسے چھوڑ دیں اور ان سنن و عہد
 کو ان کے اصلی مقامات کی طرف لوٹاؤں جہاں وہ عہد رسول اللہ میں تھے تو میری فوج کے
 لوگ مجھ سے جدا ہو جائیں گے اور میں یا تو اکیلا رہ جاؤنگا یا خاص خاص چند اپنے شیعوں کے ساتھ
 جو میری فضیلت اور وجوب امامت کو کتب خدا و سنت رسول اللہ سے جان چکے ہیں کیونکہ
 فوج کے آدمی عموماً وہی مسلمان ہیں جنہرگز شیعہ والیاں اسلام کا گہرا اثر چھوچکا ہے۔ اب وہ بہت
 کیونکہ اپنی گزشتہ عادتوں کو چھوڑینگے بجز اسکے کہ میرا ہی ساتھ چھوڑ دیں یا اس خیال میں
 ان امور کو تغیر نہیں دے سکتا

پھر یہ جو کہا ہے کہ علامہ کی تمام کتاب مطاعن تمام خلفائے راشدین پر مشتمل ہے۔ یہ بھل اور
 محل مطلب جملہ ہے۔ چاہئے تھا کہ یوں کہتا کہ بعض خلفاء کے مطاعن پر مشتمل ہے۔ اسلئے کہ علامہ
 توسیعاً علی بن ابی طالب سے ہیں ان پر تو وہ طعن کر ہی نہیں سکتے (لامحالہ ان کے
 علاوہ اوروں کے مطاعن لکھے ہوئے پھر تمام خلفاء راشدین کے مطاعن کہنا کیا معنی) لہذا
 یہ بھی مناسب تھا کہ فاضل مذکور لفظ راشدین کو یہاں استعمال نہ کرتا اسلئے کہ خصم (جناب علامہ)
 سوائے علی بن ابی طالب علیہ السلام کے کسی اور کو راشد سمجھتا ہی نہیں (پھر ان کے مقابلہ میں
 راشدین کہنا کیا معنی) علی ہذا القیاس اپنے پیشواؤں کو مرضیین (پسندیدہ) کہنا اور اپنے علم
 کو مجتہدین کہنا بھی جہتاً ہے (کیونکہ مرد مقابل ان صفات کو ان کے لئے قبول نہیں کرتا)
 کسی ظرف کا قول جو فاضل نے شتریان اور اونٹ کے متعلق نقل کیا ہے اور اس سے

مقصود یہ رکھا ہے کہ علامہ رحمہ اللہ نے جو خلفاء و ائمہ و مجتہدین کے مطاعن لکھے ہیں، اسکی مثال ایسی ہے جیسی گشتگواریت اور شیربان میں ہولی تھی۔ تو لطیف الطبع ظرافت کے نزدیک یہ حکایت جناب علامہ کے حال کے مطابق نہیں ہے۔ بلکہ کنیت ابن مظهر ہے اور وہ اون کیگوں میں ہیں کہ ہمیشہ باطہارت رہتے رہے ہیں۔ بلکہ اون شخص متعصبین کے مناسب حال ہو جو اور تو کئی طرح کیڑے ہو کر موتے میں پروا نہیں کرتے۔ اور ازالہ بول و غلط کیلئے پانی سے دھونا واجب نہیں جانتے بلکہ گدہوں کی طرح دیوار میں رگڑ لیتے ہیں اور وضو میں اپنے موزوں پر مس کر لیتے ہیں۔ اگرچہ بنی ستوں میں چلے ہوں (اور یہ نہیں سمجھتے کہ جب اندر کا پیر نجس ہے تو اس کے اوپر کے موزہ پر مس کرنے سے جو کچھ نکر پاک ہو گا اور نماز کس طرح صحیح ہو سکتی ہے)

فاضل ابن روز بہان نے جو چند شعر مدح اہلبیت علیہم السلام میں لکھے ہیں یہ شخص میلہ بازی اور تاصیبت کی تمہت کے دفع کرنے کیلئے ہے۔ جس کے سبب سے وہ اپنے اہل زمانہ کی نگاہوں میں وکیل ہو گیا تھا۔ اور اسیں تو کوئی خصوصیت اس متعصب تاصیبت کی نہیں ہے کیونکہ اکثر اسکے اہل مذہب خواہ گذشتہ ہوں یا موجود محبت اہل بیت سے خالی ہیں اور اس وطن سے انکے شکوہ صدر کو کچھ حصہ نہیں ملا۔ دیکھئے قاضی ابن خلکان نے اپنی مخفی بیماری تعصب کو جسے وراثۃ باخیان صغین سے حاصل کیا تھا آخر ظاہر کر ہی دیا اور علی بن جهم قرشی کے ترجمہ میں لکھ ہی ڈالا کہ "محبت علی بن ابی طالب تسنن کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی" یہ اسکی عبارت ہے جس سے اسکی مراد یہ ہے کہ ابن جهم مذکور علی بن ابی طالب سے منحرف رہنے میں معذور تھا کیونکہ وہ سنی تھا اور سنی محب اہل بیت ہو نہیں سکتا۔

مخاطب کا یہ خیال کہ "ائمہ اہلبیت علیہم السلام نے صحابہ کی مانع و ثنا کی ہے" خلاف واقع ہے۔ اور شاید وہ ان حضرات کے مفہوم کلام و مراد خطاب سے غافل ہے جیسا کہ ہم آئندہ لکھینگے۔ اور مخاطب کا یہ کہنا کہ صاحب کشف الغمہ (علی بن صبیہ) اہل شیعہ رحمہ اللہ نے جو کچھ نقل کیا ہے وہ کتب شیعہ سے نقل کیا ہے نہ کتب اہل سنت سے یہ اس کے مکذوبات میں سے ہلا کذب اور اول افتراءات ہے جس سے اس نے اپنے مذہب فاسد کی ترویج اور اپنے کھوئے مذہب کی تصحیح چاہی ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا تو من اظلم من افتری علی اللہ کذباً البطل الناس بغیر علم ان اللہ لا یھدی القوم الظالمین (سورہ النعام آیہ ۱۱۷) یعنی مفتری علی اللہ سے بڑھ کر

اس عبارت کی توضیح مفہوم میں ہو چکی ہے ملاحظہ ہو۔

کون زیادہ ظالم ہوگا جو یہ چاہتا ہے کہ بغیر علم لوگوں کو بہکائے۔ بہ شہہ خدا متعالی ظالموں کی رہنمائی نہیں کرتا۔ اور یہ بات کچھ اس فاضل متعصب سے بعید بھی نہیں ہے کیونکہ اسکے بعد کے علمائے تو وضع روایت بھی نصرۃ مذہب کیلئے جائز رکھی ہو جس کا کہ حافظ عبد العظیم مندرجہ شافعی نے اپنی کتاب ترغیب و ترہیب کے آخر میں لکھا ہے۔ اور دیگر علما نے بھی اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے لے

ہم نے یہ جو کہتا ہے کہ فاضل مذکور صاحب کشف الغمہ کی شان میں جھوٹ بولا تو اس کا یہ ہے کہ وہ غلوں نے خود اپنی کتاب (کشف الغمہ) کے خطبہ میں تصریح کر دی ہوا عملات فی الذالہ النقل من کتب المجہول لیکون ادعی الی تلقیہ بالقبول ووافق رای الجمع منی رجوعا الی الاصول ولان الحجۃ منی قام انھم بتشدیدھا والفضیلۃ منی فھض المخالفاتھا وتقیلیدھا کانت اقوی ید او احسن مرد او اصطفیٰ موردا واورنی زنادا واثبت قواعدا واما کانا و احکم اساسا وبنیانا و اقل شائبا و اعلیٰ شاننا و التزم بتصدیقھا وان مضت حکم تحقیقھا وان امرضتہ واعطی القیاد وان کان حرونا وجرى فی سبیل لوفاق وان کان حرونا ووافق و یود لو قد علی الخلاف واعطی النصف من نفسه وھو معز ل عن الانصاف ولان نشر لفضیلۃ حسن لاسیما اذا بنی علیہ الحسود وبقی الحجۃ بشہادۃ الخصم او کدان تعددت الشھود شمر سے وسیلۃ شھدت لھا منھا و الفضل ما شھدت بہ الا عدلہ ونقلت من کتب اصحابنا ما لہ معروض لہ المجہول کہ میں نے نقل روایات میں کتب اہلسنت پر اکثر اعتماد کیا ہے تاکہ اون لوگوں کے ماننے کا دعویٰ ہو سکے اور اگر وہ اصول کی طرف رجوع کریں تو سب کے سب متفق ہو سکیں نیز اسلئے کہ جس دلیل کو خود خصم (سنی) نے محکم کیا ہوا اور جس فضیلت کو مخالف نے اپنی کتاب میں لکھا ہو۔ وہ زیادہ قوی دست اور مراد اہتر اور باعتبار مورد کے صاف تر اور آگ روشن میں تیز تر اور ارکان و قواعد کے لحاظ سے محکم اور بنیاد کے اعتبار سے مضبوط ہوتی ہے۔ اور میں شک کا شائبہ بھی کم ہوتا ہی شان بھی اسکی بلند ہوتی ہو مخالف اسکی تصدیق بھی کر لیتا ہے اگرچہ اسکی وجہ سے چور اچور ہو جائے۔ اور اس کے ثبوت کا اقرار بھی کر لیتا ہے اگرچہ اسل قرار میں وہ ہمارے ہی ہو جائے۔ اور ماننے کیلئے منقاد بھی ہو جاتا ہے گو کتنا ہی سرکش ہو اور راہ موافقت میں

چلنے بھی لگتا ہے اگرچہ منہ زور ہو اور اظہار موافقت کر ہی دیتا ہے اگرچہ دل میں ہی چاہتا ہے کہ کاش میں اسکی مخالفت کر سکتا۔ اور انصاف کو ظاہر ہی کر دیتا ہے اگرچہ اس سے کوسوں دور ہو نیز اس سبب بھی میں نے اہلسنت کی کتابوں سے روایات کو لیا ہے کہ فضیلت کو شکر کرنا فعل مستحسن ہے خصوصاً اس فضیلت کو جسے حاسد نے بیان کیا ہو۔ اور ختم کی گواہی سے دعویٰ کا ثبوت یا دہ مضبوط ہوتا ہے جسقدر بھی تعدد گواہ ہو۔

و صلحہ شہادت لھا ضر اقصا والفضل ما شہدت بہ الا علماء

۱ بعض وہ حسین و علیج عورتیں ہیں جنکے حسن کی گواہی اونکی سوکنوں نے دی ہے فضیلت وہی ہے جسکی شہادت دشمن ادا کریں اور اپنے علماء (شیعہ) کی کتابوں سے وہی موثر نقل کے ہیں جو اہل سنت کے علماء نے ذکر نہیں کیا تھا۔ انتہی حاصل کلام اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ مخاطب صاحب نے صاحب کشف الغمہ کے متعلق محض دروغ کو اختیار کیا۔ اور حق سے منحرف ہو کر تحریف کی جیسا کہ ہم نے کہا تھا۔ یہی حال ہے اس حدیث حلیہ اسیف کا جسے اُس نے ازراہ تعصب و ظلم کشف الغمہ سے نقل کیا ہے اسلئے کہ اس کتاب میں اس روایت کا نام و نشان بھی نہیں۔ علاوہ براین اس روایت کے بیان میں اس کتاب سے کچھ ربط بھی نہ تھا جس کی وجہ سے وہ بیان فرماتے۔ کیونکہ اوسیں تو جناب رسول اللہ اور ائمہ اثنی عشر علیہم السلام کا ذکر اور اونکے اسرار مبارکہ اور کنیات و اسرار آبار و اموات اور شہین و ولادت و وفات اور اونکے مناقب و معجزات کا بیان مقصود ہے۔ جیسا کہ اس کتاب کے پڑھنے والوں پر واضح ہے اور اوسیں اس مسئلہ فقہیہ کے بیان کا کیا موقع تھا۔

۲ ایں غمہ بھی اگر آپکا یہ بیان مان بھی لیں تو حضرت کا مقصود یہ نہیں تھا کہ حضرت ابوبکر کے فعل سے استدلال کریں بلکہ یہ مطلب تھا کہ چونکہ یہ فعل یعنی تلوار پر چاندی چڑھانا زمانہ رسول اللہ میں واقع ہوا تھا۔ ابوبکر نے اپنی تلوار کا حلیہ چاندی کا بنوایا تھا اور رسول اللہ نے اُسے بحالہ رہنے دیا لہذا دلیل فی الحقیقہ تقریر جناب سرور کائنات ہونہ فعل حضرت ابوبکر پس کیسے کہ امام محمد باقر علیہ السلام نے ابوبکر کی ثنا و صفت کی بالکل غلط تفسیر

مخاطب نے جو حدیث تولد جناب صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے تو اوسیں تقریف حضرت ابوبکر کی لفظ صدیق سے نہیں ہے بلکہ منقول عنہ میں صرف ولدانی ابوبکر مرتین ہے اور اس قسم کے انداز کلام میں کوئی اشعار نہیں جو مفید ثنا و مدح ہو سکے بلکہ ظاہر ہے کہ

حضرت نے یہ کلام محض تفصیل نسب مادری و پدری میں بیان کیا تھا نہ یہ کہ اس سے فخر و مباہات کرنا مقصود رہا ہو۔

مخاطب نے جو روایت حاکم کی پیش کی ہے جس میں یہ دکھلایا ہے کہ جناب صادق علیہ السلام نے فرمایا کہ ”ابو بکر میرے دادا تھے اور اپنے دادا کو کون برا کہیگا؟“ تو ایسا استشہاد ہے جسے کوئی لومٹری اپنی دم کو شاہد میں پیش کرے حالانکہ دم اس کے اجزا جسم میں سے ہو کیونکہ حاکم بھی توسنی ہی ہے (پھر اپنے مذہب کے عالم کی روایت سے دوسرے مذہب والوں پر استدلال کرنا کس قدر شاق مناظرہ سے بعید ہے)

رہا حاکم کا مائل بہ تشیع ہونا تو محض اس وجہ سے مشہور ہو گیا تھا کہ اس نے عثمان کی بات کچھ قبیح کی ہے۔ مگر ابو بکر و عمر کی کچھ قبیح نہیں کی جیسا کہ ذہبی شافعی نے اپنی بعض تصانیف میں ذکر کیا ہے۔ نیز اوروں نے بھی بیان کیا ہے۔ اور اس قدر (یعنی محض عثمان کی قبیح کرنا اور عمر اور ابو بکر کو اچھا سمجھنا) شیعیت کے واسطے کافی نہیں ہے۔ اور نہ فضیلت ابو بکر میں کسی روایت کے گڑبڑ لینے کو مانع ہے۔ علاوہ اسکے اگر ہم مان بھی لیں کہ معصوم نے ایسا فرمایا ہو تو اس کلام میں ایک لطیفہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ابو بکر میرا جد (یعنی نانا) ہو۔ اس کے بعد فرمایا کہ کون اپنے آبا کو برا کہیگا۔ اور ظاہر ہے کہ نانا پر اب کا اطلاق مجازی ہے (پس اگر آپ نے برا کہنے سے انکار کیا ہے تو اپنے آبا کو یعنی باپ اور دادا کو نہ کہ نانا کو بھی) رہا یہ امر کہ نانا کو مجازاً آبا میں داخل کرتے ہیں اسکا ثبوت خود مخاطب کے کلام سے ہوتا ہے جو باب میراث میں آیا تھا۔

نیز اگر حضرت نے انکار کیا ہے تو ”سب“ (گالی دینے برا کہنے) سے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں سب بمعنی گالی دینے کے کسی شیعہ امامیہ کے نزدیک بمقابلہ کسی اور کے جائز نہیں۔ شیعہ تو صرف لعنت کو جائز جانتے ہیں۔ اور چونکہ سائل نے آپ کو تہمت سب (گالی دینے) کی لگائی تھی جسکو لعنت اور گالی سے عام معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ لہذا حضرت نے یہ بتا دیا کہ ہم ابو بکر کو گالی نہیں دیتے جو سب کے اصلی معنی ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ نے لعنت کرنے سے بھی انکار کیا ہو۔ علاوہ برس شرعاً و عقلاً کوئی مانع بھی نہیں ہے کہ انسان اپنے ظالم باپ دادا پر لعنت کرے (پھر کیونکر ہو سکتا ہے کہ جناب صادق علیہ السلام نے ایک معلوم الحال ظالم پر لعنت کی نفی کی ہو لا محالہ آپ کی مراد نفی سب سے گالی نہ دینا ہے اور یہ مسلم ہے کہ آپ ابو بکر کو گالی نہ دیتے تھے اور نہ کوئی شیعہ مومن آپکا کسی کو گالی دیتا ہے)

لیکن حضرت کا یہ کلام کہ لاقد منی اللہ ان لصاقلہ ما اگر میں ابو بکر کو مقدم نہ کروں تو خدا مجھے مقدم نہ کرے بغا ہر حال موضوع ہے اسلئے کہ اس کلام کو اوپر کے جملہ سے کوئی ارتباط نہیں ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ آپؐ ایسا فرمایا ہے تو ممکن ہے کہ تقدیم سے مراد تقدیم زمانے پر ہو یعنی اگر میں یہ نہ کہوں کہ ابو بکر باعتبار عمر اور زمانہ کے مقدم تھے تو خدا مجھے مقدم نہ کرے یا عمر و عثمان پر تقدیم مراد ہو (یعنی اگر میں یہ نہ کہوں کہ ابو بکر یہ نسبت عمر و عثمان کے اسلام قبول کرنے میں مقدم تھے تو خدا مجھے مقدم نہ کرے) اس صورت میں میرا مومنین سے تقدیم پر اس کلام کو بالکل دلالت نہ ہوگی جیسا کہ اہلسنت نے توہم کیا ہے۔

اور اس قسم کے کلام کا صدور حضرت ائمہ علیہم السلام سے کچھ مستبعد نہیں ہے کہ مقام تقیہ میں اور اپنے مخالفین کو مخاطبہ میں ڈانٹنے کیلئے ایسے موہم اور جامع کلمات فرماتے ہوں چنانچہ اس سے زیادہ اور واضح کلمات (موقع تقیہ میں) ان حضرات سے صادر ہوئے ہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ کسی نے جناب صادق علیہ السلام سے پوچھا کہ آپؑ عمر و ابو بکر کی بابت کیا فرماتے ہیں کہا کہ ہما امامان عادلان قاسطان وہ دونوں امام عادل قاسط تھے۔ کانا علی الحق و ما تا علیہ فعلیہما رحمۃ اللہ یوم القیامۃ (وہ دونوں حق پر تھے اور حق پر مرے پس ان دونوں پر خدا کی رحمت قیامت کے دن) جب لوگ وہاں سے اٹھ گئے تو ایک شخص نے آپؑ کے خواص اصحاب میں سے دریافت کیا کہ یا بن رسول اللہؐ آپؐ نے جو کچھ ابو بکر و عمر کے بارے میں فرمایا اس سے مجھ کو بڑا تعجب ہے آپؐ نے فرمایا ہاں ہما اماما اہل... کما قال اللہ سبحانہ و جہلنا عنہم ائمتہ یدعون الی النار یعنی میں نے جو امامان کہا تو اس سے مراد یہ تھی کہ وہ دونوں بزرگوار اہل... کے امام و پیشوا ہو گئے۔ جیسا کہ پروردگار عالم فرمایا ہو و جعلناہم ائمتہ یدعون الی النار یعنی ان کفار کو جہنم کی طرف دعوت کرنے والے پیشوا بنایا ہو۔ و اما القاسطان فقد قال اللہ تم و اما القاسطون فکانوا یجھنم خطباً یعنی میں نے جو لفظ قاسطان ان کے نسبت استعمال کیا تو وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قاسطین جہنم کے امیدوار ہیں۔ (قاسط لغت اخلاص میں سے ہے ظالم اور عادل دونوں معنوں میں مستعمل ہے حضرت نے یہاں پہلے معنی ظالم مراد لی ہے) و اما العادلان فلقد و لہد عن الحق (لیکن) لفظ عادل کا استعمال تو اس بنا پر ہے کہ وہ حق سے پھرے ہوئے تھے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے والذین کفروا بر بھم لعل لولہ۔ اور حق سے مراد میری کلام کا نا علی

الحق میں وہ حق ہے جس پر وہ بکبر و ظلم غالب ہو گئے تھے یعنی امیر المؤمنین علیہ السلام چنانچہ ان لوگوں نے ایک کو ایذا میں دین اور آپ کو حق چھین لیا اور مانتا علی الحق سے یہ مراد ہے کہ حق یعنی امیر المؤمنین علیہ السلام کی عداوت پر مرے بغیر اس کے کہ اس سے نادم ہوئے ہوں یا توبہ کی ہو یا اور علیہا رحمة اللہ میں رحمت خدا سے مراد رسول اللہ ہیں کیونکہ آپ رحمۃ للعالمین تھے۔ اور آپ ہی قیامت کے دن ان دونوں کے خصم بنیں گے۔ ان سے ناراض رہیں گے اور قیامت کے روز ان سے بدلائیں گے۔

اس ہماری تقریر سے وہ تعجب بھی رفع ہو جاتا ہے جو فاضل مخاطب نے ان احادیث موضوعہ پر تفریع کرتے ہوئے کہا ہے اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس تعصب سے اس نے پناہ مانگی ہے اور اس کی مذمت کی ہے کہ وہ بُری راہ اور رفیق بد ہے اس کی مثال ویسی ہے جیسے عام طور پر ایک مثل کا فقہ ہے الشعیبہ وکل ویدم کجو کو کھائے بھی جاتے ہیں اور مذمت بھی کئے جاتے ہیں (یعنی باوجودیکہ یہ شخص خود اعلیٰ درجہ کا متعصب ہے تعصب کی مذمت بھی کرتا ہے)

فاضل مخاطب نے علمائے اہلسنت کے اعراض کرنے کی وجہ رد کلام مصنف سے جو بیان کی ہے جو جواب بنے خطبہ کتاب میں دید یا ہے اس سے معلوم ہو سکیگا کہ یہ کلام اس کا درست نہیں ہے۔ تعجب خیر تو یہ امر ہے کہ ان دونوں وجہوں کے ضمن میں فاضل مخاطب نے مصنف علامہ کے کمال پر ظمن کیا ہے حالانکہ ان کا کلام جامع سلیقہ و کمال عریض ہے (کہ وہ کلام رکیک اور سوتی ہے۔ باوجودیکہ فاضل مخاطب ہی کی شرح و حرج غلط عبارتوں اور مہمل تراکیب پر مشتمل ہے جو حسانت سے بالکل خالی ہے اور دوسروں کے کلام سے مرکب ہے جسے بہر ارجحہ و خیانت ترکیب دیا گیا ہے اور ایسے معانی پر متضمن ہے جن کا قصد بھی اہل فہم و فطانت نہیں کر سکتے ایسے لوگوں کے بارے میں جو اہل کمال پر غصہ زنی کرتے ہیں یہ شریبط مثال کہا گیا ہے

فتنہ برہ کامل از گفتار ناموزون زند
خروج گشتیش کند بخندہ برگردون زند

فاضل مخاطب نے یہ جو کہا ہے کہ ہمیں نے جس قدر بھی رد کھی ہے وہ تحقیقی اور انصافی رد ہے نہ قبضی اور ظلمی بالکل مردود ہے کیونکہ اس نے جناب علامہ کی شان میں مستحکم کی گالیاں اور ملامتیں استعمال کی ہیں پس اگر نبائے رد انصاف پر ہوتی تو پھر بازی کی کیا ضرورت تھی (اس صورت میں اس کے متعلق وہی مثل عاید ہوتی ہے جو اس نے قصہ شتر بان اور اونٹ میں علامہ کے متعلق کہا ہے۔ ہم بھی اسی کے موافق کہتے ہیں کہ فاضل مخاطب کے نزدیک جو عداوت اصل عصمت اور تصف پر محمول ہے بھی ظاہر ہے کہ چرک تعصب و تصف سو پاک ہے حالانکہ فی الواقع

گالیوں کے مزبلوں میں غوطہ زن ہے اور یقیناً اپنے ذہن بحس کو بالوہ فضلات بنا سہ ہوئے ہے۔
 فاضل مخاطب نے یہ جو کہا کہ "شیعہ لوگ علمائے اہلسنت کو معاطہ نقل روایات میں امین نہیں سمجھتے" تو واقعی اور صحیح بات ہے اور اس کلام کا صدق اسی سے ظاہر ہو گیا ہے کہ خود فاضل مخاطب نے کتاب کشف الہمزہ کے متعلق کذب صریح کا ارتکاب کیا اور زبانی ایہ معصومین کے جھوٹی اور وضعی روایت بیان کر دی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن لوگوں کو فاضل مخاطب نے مبتدعہ (بدعتی) کہا ہے وہ اس خیال میں معذور ہیں کہ اہلسنت کے علماء نقل روایات میں امانت سے کام نہیں لیتے) اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جھوٹ بولنا اس فاضل مخاطب کی سنت ہے اور نیز اس کے اصحاب کی نہ اون لوگوں کی جو اس کے تصور سے بھی اپنی تین یا ک رکھنا چاہتے ہیں اور عنقریب بحث اجماع میں مسائل اصول فقہ کے ریات معلوم ہوگی کہ کس طرح اس شخص نے آیت قرآن کا اختراع کیا اور خدا تعالیٰ پر حد سے زیادہ جرات کی یہی طریقہ اشعریوں اور حشویوں کا ہے کہ تمام مسائل میں مکابرہ کرتے اور ہر وسیلہ جائز و ناجائز سے متمسک ہو کر طمع کا جھوٹ تراشتے اور بدناما تعجب خیز باتیں اختراع کر کے بیہوجی بعضہم الی بعض القول غرور و یقولون منکوم من القول ونا اور۔
 فاضل مخاطب نے جو یہ کہا ہے کہ "مصنف علامہ کی عبارتوں سے آثار تعصب ظاہر ہوتے ہیں اور تطویل کلام زیادہ ہے" تو اگر ہم مان بھی لیں کہ مصنف جلیل کی عبارت میں ایسی تطویل ہے جسکی ضرورت تیز فہم لوگوں کو نہیں ہے تو درحقیقت انہوں نے اپنے مخالفین کے کانوں تک سہولت اون باتوں کے پہنچنے کا لحاظ کیا ہے کیونکہ یہ لوگ غبی ہوتے ہیں معقول و منقول دونوں میں انکے افہام قاصر ہیں اور مقصود اون کا یہ ہے کہ ان کے چھوٹے بڑے سب کے ذہنوں میں وہ باتیں آجائیں کیونکہ مثل مشہور ہے۔ کلام الناس علی قدر عقولہم۔ اگر جناب علامہ مجمل اور مختصر کلام فرماتے تو یہ حضرات اہل سنت اوسکو سمجھ ہی نہ سکتے اور معما و احمیہ کہہ کے ٹال دیتے۔ یا اگر کوئی ایسا کلام مجازی جس کا کوئی قرینہ ظاہر نہ ہوتا بیان کرتے تو سننے والوں کے کان اور ذہن دونوں اوس کے مقصود تک نہ پہنچ سکتے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔ ۵

صدیایست کردہ ام آہنگ قول خویش تا بکہ این سخن سبذاق تو در رسد
 اور خود مصنف علیہ الرحمہ نے اس مطلب کو جسے ہم نے بیان کیا ہے اپنی کتاب کے ساتویں بحث میں لکھ دیا

ہے چنانچہ فرماتے ہیں ولو جانز تروك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذی
 اور تکیہ مشایخہم ان اتصفوا لم نطول الکلام بنقل مثل هذه الطامات یعنی ہمارے طول
 تقریر کی وجہ یہ ہے کہ اندھے مقلدین کی رہنمائی لازم ہے اور اوس خطا سے جس کا ارتکاب مخالفین
 کے بڑے بڑے وارثی والوں نے کیا ہے روکنا ضروری ہے اور اگر یہ مقصود نہ ہوتا تو ہم ہرگز
 ان فضولیات کی نقل سے کلام کو طول نہ دیتے (معلوم ہوا کہ مصنف کی تطویل عبارت محض
 بغرض ہدایت اہل سنت ہے جو بسبب اپنی غباوت کے لیے مفصل بیان کے ہوتے سمجھتے ہی نہیں)
 آخر میں فاضل مخاطب نے جو خدا سے یہ سوال کیا ہے کہ وہ اسکی سعی کو مشکور کرے، تو میں
 جواباً کہتا ہوں کہ ہاں خدا نے تمہاری دعا قبول کر لی اور تمہاری سعی مشکور ہوئی کہ ذوق کے خجل
 میں تمہاری چوڑا گاہ مقرر کر دی گئی اور خدا نے نابینہ جنم کو حکم دیدیا کہ اب گرم کامز آلیکو چلیاؤ اور
 آپ سے کہے کہ ذق اذک انت الغریز الکرم۔ ہا فاضل مخاطب کا اپنے ان اعتراضات کا نام
 اہمال رکھنا تو محض مہمل ہے اور الباطل نام رکھنا تو اسوجہ سے ہے کہ اسنے تحقیق حق میں کمی کی
 ہے اور امر باطل کی ترویج کا جو اسنے قصد کیا تھا وہ یوراثہ ہوا اسی موقع کیلئے افلاطون الہی نے
 کہا ہے کہ جبکی غرض باطل ہوگی وہ حق کو کبھی نہ پائے گا اگرچہ اس کے سامنے ہی موجود ہو اور
 انشاء اللہ عنقریب ہم اس نام کو تبادیل کے اور دکھلا دینگے کہ یہ نام اسم بلائے ہے۔

قول علامہ رفیع القدر جہ پہلا باب بحث ادراک (علم) میں اس میں کمی بحث ہے۔
 بحث اول چونکہ ادراک۔ اعرف ترین اشیاء ہے اور سب کے زیادہ ظاہر جیسا کہ آئندہ معلوم
 ہوگا اور اسی کے ذریعہ سے دیگر اشیاء معلوم ہوتی ہیں اور لوگوں نے اس کے متعلق عجیب و غریب
 رائیں اختیار کی ہیں لہذا اسی سے ابتدا کرنی ضروری تھی بدین وجہ ہم نے اسے پہلے بیان
 کرنا چاہا ہے۔

یہ بات معلوم رہے کہ خدا تعالیٰ نے نفس انسانی کو ابتدائے فطرت میں علوم سے خالی پیدا
 کیا ہے مگر اوسکے ساتھ قابل علوم بھی بنایا ہے جیسا کہ بحکمہ حالات کو دیکھ کر معلوم ہو سکتا ہے کہ ابتدا
 میں اویغین بالکل علم نہیں ہوتا مگر رفتہ رفتہ اکتساب علم کرتے ہیں (پھر خدا تعالیٰ نے اس نفس کے
 لئے کئی آلات بھی پیدا کئے ہیں جن کے ذریعہ سے ادراک (علم) حاصل ہوتا ہے اور وہ قوتیں
 حاسہ ہیں (یعنی لامسہ۔ ذالیقہ۔ شامہ۔ باصرہ۔ سامعہ جس مشترک۔ واسمہ خیال متصرفہ و
 حافظہ) پس یہ ابتدائے ولادت میں اپنی قوت لامسہ کے ذریعہ سے لموسات کا ادراک کرتا ہے

اور قوت بامرہ کی مدد سے تدریجاً اپنے والدین اور غیر و مین فرق کرنے لگتا ہو طے ہوا القیاس
ذائقہ کو درجہ بدرجہ قوت ذائقہ کے ذریعہ پہچاننے لگتا ہے اس طرح ان تواناے حاسہ کے دیگر محسوسات
کو معلوم کر لیتا ہے پھر جب اس کی سمجھ کچھ زیادہ ہوتی ہے تو کچھ جزئیات کے احساس کے ذریعہ سے
کلیات کو بھی سمجھنے لگتا ہے کہ ان میں سے کون باہم مشارکت رکھتی ہیں اور کون مباینیت اور
اسو رکلیہ بدیہیہ کو بھی بذریعہ ادراک محسوسات جزئیہ کے معلوم کر لیتا ہو پھر حساب ستہ آہنی طرح جزئی علوم
اور مواضع مناظرہ کو سمجھ لیتا ہے تو اس کے بعد امور بدیہیہ کی مدد سے امور نظریہ کا ادراک کرنے لگتا ہے
اور علوم بدیہیہ کلیہ پر علوم نظریہ کی اور محسوسات جزئیہ پر علوم بدیہیہ کلیہ کی تفریع کرنے لگتا ہے لہذا
معلوم ہوا کہ اعتقادات کی اصل فی الحقیقہ محسوسات ہی ہیں (جیسے وہ اعتقادات پیدا ہوئے ہیں)
اور فرع کبھی صحیح نہیں ہو سکتی اگر اصل فاسد ہو لہذا فرع میں طعن کرنا دراصل اصل میں طعن کرنا ہے
اور چونکہ جماعت اشاعرہ جنہیں آج تمام حنفی و شافعی و حنبلی و مالکی مذہبوں والے داخل ہیں (سوائے
چند فقہاء اور انہر کے) منکر قضایاے محسوسہ ہے جیسا کہ آئندہ اس کا بیان آئے گا لہذا اوکھنیں
امور عقلیہ کا انکار کرنا بھی لازم ہوگا (کیونکہ معقولات فرع ہیں محسوسات کی جب محسوسات ہی سو انکار
ہے تو معقولات سے بدرجہ اولیٰ انکار ہونا چاہئے) نیز اوکھنیں امور نظریہ کا انکار کرنا بھی لازم ہوگا
جو محض سفسطہ اور فریب عقل ہے۔

قول البطل :- جاننا چاہئے کہ جن مباحث سے مصنف نے اپنی کتاب کو شروع کیا ہے وہ
سبک سبب جمع ہیں مسئلہ رویت کی طرف جمیع اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے
اور انہی معتزلہ کی تبعیت امامیہ وغیرہ فرقوں نے بھی کی ہے یہ اختلاف (در اصل) مسئلہ رویت
باری تعالیٰ میں ہے جسے اشاعرہ تو جائز تباتے ہیں کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے (اور معتزلہ اس سے انکار
کرتے ہیں جیسا کہ بوضوح آئندہ تم دیکھو گے) لہذا پہلا مسئلہ اس بحث کا ادراک کو قرار دینا اور اس سے
رویت مراد لینا جو مطلق ادراک (علم) سے خاص ہے ایسا ہے جیسے کوئی شخص لفظ عام بولے
بلا قرینہ اس سے کسی خاص شے کا ارادہ کرے یہی پہلی غلطی ہے جو مصنف کو واقع ہوئی ہے اور
دلیل اس امر کی کہ مصنف نے ادراک (علم) کہہ کر رویت مراد لی ہے یہ ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ
ادراک احواف اشیاء اور اظہار شایا ہے اور اسکے بار میں لوگوں نے عجیب و غریب راہین
اختیار کی ہیں لہذا اوس سے شروع کرنا ضروری ہوا اور چونکہ لوگوں کی رائیں عجیب و غریب خیال
مصنف کے مسئلہ رویت ہی میں ظاہر ہوئے ہیں نہ مطلق ادراک (علم) کے مسئلہ میں جیسا کہ آئندہ

تسمیع معلوم ہوگا کیونکہ مقتضائیں سے مطلق ادراک میں کوئی بحث و نزاع نہیں ہو لہذا ثابت ہوگا کہ مصنف نے ادراک کہہ کر رویت مراد لی ہے حالانکہ غلط ہے اسلئے کہ لفظ عام کو معنی خاص پر کوئی دلالت نہیں ہے نیز یہ کہ مصنف کا یہ کلام کہ وہ ادراک عرف اشیاء و ظاہر ترین اشیاء ہے اور اسی سے تمام حسینین معلوم ہوتی ہیں بے معنی ہے اسلئے کہ اگر اذکی مراد یہ ہے کہ رویت (جس کا ارادہ لفظ ادراک سے کیا ہے) عرف اشیاء ہے اپنے محقق اور ثابت ہونے میں تو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بہت سے اجسام و اعراض معروف و محقق الوجود ہیں جس طرح رویت (توصیف رویت ہی کو محقق اور ثابت الوجود کہنا غلط ہوں) اور اگر اول کی مراد یہ ہے کہ احساس قوت حاسہ بصریہ جسے رویت کہتے ہیں نسبت دیگر حاسوں کے عرف و اظہر ہے تو اس میں یہ اعتراض ہے کہ تمام حاسوں کا نسبت اپنے متعلق کے ہی حال ہے (یعنی لامسہ نسبت لموسات کے اور ذائقہ نسبت مذوقات کے اور سامعہ نسبت مسموعات اور شامہ نسبت مشمومات کے ایک ہی حالت رکھتی ہیں) پھر خامہ کر رویت کو عرفیہ کہان سے حاصل ہوئی۔ بالجمہ یہ کلام بے محصل ہے۔

پھر مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ خدا نے نفس انسان کو ابتداء خلقت میں تمام علوم و خالی پیدا کیا اور اسکے ساتھ ہی قابل علوم بھی بنایا ہے جیسا کہ اطفال کے حالات کا مشاہدہ کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے، غلط اور باطل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف علوم عقلیہ کو بالکل نہیں جانتے تھے کیونکہ اطفال کو بہت سے علوم بدیہی محسوسات بصریہ و سمعیہ و ذوقیہ سے حاصل ہوتے ہیں اور تمام اس قسم کی محسوس چیزیں بچوں کو بذریعہ حس کے معلوم ہوتی ہیں اور چونکہ شیخ بعض معنی مصنف علوم عقلیہ کو بالکل نہیں جانتا تھا اس وجہ سے مبداء فطرت (ابتداء خلقت) جس کا ذکر کیا کرتے اور کہتے ہیں کہ نفس مبداء فطرت میں علوم سے خالی ہوتا سمجھ گیا کہ اس سے مراد حال طفولیت پر حالانکہ جو شخص کچھ بھی حکمت کو پڑھے ہوگا اس سے معلوم ہوگا کہ یہ باطل ہے کیونکہ جنین (پٹ کا بچہ) کو بھی بہت سے علوم حاصل ہوتے ہیں (جیسے امام شافعی کی صاحبزادی مان کے پٹ ہی میں قرآن کی حفاظت ہو گئی تھیں اور تفسیر بیان کیا کرتی تھیں مترجم) بلکہ مبداء فطرت سے مراد وہ وقت ہے جبکہ نفس کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اس وقت البتہ نفس انسان دیگر علوم سے سوائے اپنی ذات کے علم کے خالی ہوتا ہے یہ ایسی تحقیق ہے جو کتب حکمیہ میں اپنے موقع پر مذکور ہے۔ اس مقام پر ہم اسے مفصل نہیں بیان کر سکتے۔ غرض یہ ہے کہ مصنف (علامہ) ہرگز اہل علم میں سے نہ تھا تا کہ کوئی سمجھے کہ اس نے عقلی طریقوں سے انشاء و پراغراض کیا ہوگا۔

پھر جو اس نے کہا ہے کہ: (اشاعرہ نے) قضایاے محسوسہ کا انکار کر دیا ہے جس کا بیان
 آگے آئے گا۔ سیوجہ سے اوٹ کو لازم ہو گیا ہے کہ معقولات کلیہ کا بھی انکار کریں، اس سے
 اس کا مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ نے شرائط رویت کے پائے جانیکے وقت رویت کے
 ضروری ہونے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ جبکہ بالکل شرائط ادراک مفقود ہوں تب بھی
 ادراک ممکن ہے (عجیب بات ہے) اور تم جانتے ہو کہ اس سے انکار محسوسات نہیں لازم آتا
 نیز انکار قضایاے محسوسہ مراد مصنف کی یہ ہے کہ اشاعرہ قضایاے محسوسہ پر اعتقاد کرنے
 کو منع کرتے ہیں (یعنی اگر واقع میں آفتاب طالع ہوا اور کوئی شخص کہے کہ آفتاب طالع ہے تو
 اس کا اعتبار نہ کرنا چاہئے کیونکہ آخر محسوسات میں حاسہ کا حکم غلط ہوتا ہے اور یہی راسخ
 ایک جماعت عقلا کی ہے جسے اشاعرہ نے بیان کیا ہے) اور اس کو باطل بتایا ہے اور کہا ہے
 محسوسات میں حاسہ کا فیصلہ معتبر سمجھا جاتا ہے چنانچہ اشاعرہ کی کتابوں میں یہ بات
 مشہور ہے اور یہ قول اہل اہل کا مشترک ہے اور اگر ہم مان بھی لیں کہ اشاعرہ کی یہی رائے
 ہے کہ حاسہ کا فیصلہ معتبر نہیں تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ کہا جائے اشاعرہ کے محسوسات کے
 انکار کرنے سے تمام معقولات کا انکار لازم آئے کیونکہ مبادی برہان میں بہت سی چیزیں ہیں جن میں سے
 ایک ہوسا بھی ہیں تو یہ لازم کہاں ثابت ہو گا؟ معلوم ہوا کہ مصنف نے اس بحث میں جس
 سلف کا الزام اشاعرہ پر لگایا ہے وہ اوپر عاید نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا کلام مستوش خود غلط اور غلط ہے
 قول شہید ثالث حمہ اللہ صاحب احقاق الحق - فائل مخاطب کے اس کلام کو مشہور
 میں کئی طرح کی گفتگو اور حید قسم کی ملائمتیں ہیں (اولاً) ہم نہیں تسلیم کرتے کہ مباحث مذکورہ کتاب
 کشف الحق کی رجوع بحث رویت کی طرف ہوتی ہے البتہ اس وقت ایسا ہو سکتا تھا جبکہ
 ان مباحث میں صرف رویت ہی سے بحث ہوتی حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ مصنف نے اس
 بحث میں تصریح کے ساتھ علم بدیہی و نظری اور جو اس خمسہ کے ادراکات کے احکام بیان
 کئے ہیں مثلاً قوت باصرہ و لامسہ وغیرہ چنانچہ حکم باصرہ و لامسہ کے بیان کے بعد خود ہی فرمایا
 ہے کہ: "علیٰ ہذا القیاس بحیث بتدریج ذالیقون اور باقی محسوسات میں اہل چیزوں کا ادراک
 کرتا ہے جو ان آلات سے متعلق ہیں"

اسی طرح آئندہ مباحث میں بھی مصنف نے امو باقی حاسونین الزام دیا ہے (نہ خاص رویت میں)
 ان عمدہ بحث یہاں مسئلہ رویت ہی میں ہے (لیکن صرف رویت کی تخصیص نہیں بلکہ کل حواس)

میں کلام جاری ہوا ہے) پھر یہ کہنا کہ تمام مباحث کی جموع مسئلہ رویت کی طرف ہے کہان سے درست ہوا۔

دو (ثانیاً) یہ کہ مخاطب نے امامیہ فرقہ کو اس مسئلہ میں معتزلین کا تابع بتایا ہے جو کذب محض ہے کیونکہ فرقہ امامیہ ایدہم التمام دیگر فرق اسلام سے ہر امر میں مقدم ہے اور اپنے اہل و عتاید میں جنہیں مشکوۃ ثبوت و ولایت سے حاصل کیا ہے مستفرد ہے رہے معتزلہ وہ تو شیعوں سے متاخر ہیں اور بعض مسائل میں انکی موافقت حاصل کی ہے بالکل فرقہ شیعہ کا مقدم ہونا اور معتزلین کا تابع شیعہ ہونا اور انکے ایماہ اہلبیت علیہم السلام سے مسائل کا اخذ کرنا ایک امر ظاہر مشہور ہے دیکھو شہرستانی اشعری اپنی کتاب ملل و نحل میں کہتا ہے "ابو الہذیل حمدون بن الہذیل علامت معتزلین کا استاد اور اس فرقہ کا شیخ مقدم ہے اور غریب اعتزال پر مناظرہ کرنے والا اسنے مذہب اعتزال کو عثمان بن خالد بول سے حاصل کیا تھا اوس نے وائل بن عطاء اور وائل نے ابو ہاشم عبدالمہدی بن محمد بن حنفیہ سے (جو فرزند ہیں جناب امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام) اور یقیناً معلوم ہے کہ ابو ہاشم اور انکے پیر پیر گوار رضی اللہ عنہما پیشوایان شیعہ سے تھے اسوجہ سے علامہ شہرستانی نے بھی فرقہ ہائے معتزلہ کے بیان احوال کے ذیل میں لکھا ہے کہ بعض شیوخ معتزلہ بایل بریفن تھے اور بعض بایل بنجوارج اور حبائی (معتزلی) اور اوس کا بیٹا ہاشم یہ دونوں مسئلہ امامت میں اور اس امر میں کہ امامت باختیار امت ہوتی ہے اہلسنت کے موافق ہیں۔

(ثالثاً) مخاطب کو یہ کہان سے معلوم ہوا کہ مصنف نے عام لفظ بول کر خاص کا ارادہ بغیر ارادہ مجاز کیا ہے اور اگر ارادہ بھی نہ کیا ہو تو فساد کیا لازم آتا ہے کیونکہ علماء عربیت کے نزدیک یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ کوئی لفظ جب معنی خاص میں مستعمل ہو مگر نہ بلحاظ اس کے کہ اسی خاص کیلئے وضع ہو بلکہ اس لحاظ سے کہ لفظ موضوع لہ اس خاص میں بھی پایا جاتا ہے تو وہ استعمال حقیقہ ہوگا جیسے کوئی شخص لفظ انسان کو زید پر اطلاق کرے تو بہ لحاظ خصوصیت مجاز ہوگا اور بہ لحاظ اس کے کہ زید بھی منجملہ معنی موضوع لہ کے ہے حقیقت ہوگا جسکی تصریح سید شریف نے حاشیہ شرح عضدی میں کی ہے نیز اوروں نے بھی اپنی کتابوں میں اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔

(رابعاً) ہم یہ بھی تسلیم نہیں کر سکتے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو ابتداء بحث ادراک (علم) سے کی ہے اوسکے صرف رویت مراد ہو جیسا کہ ہمارے بیان سابق سے ظاہر ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ مسئلہ رویت

والبصارین مسلمانوں کے درمیان اختلاف عظیم ہے لیکن اس سے یکب لازم ہے کہ مصنف کی مراد ادراک سے رویت ہی ہو۔

(خامسا) یہ کہ آخر کلام فاضل مخاطب کا اس کے پہلے کلام کے مناقض ہے کیونکہ پہلے اس نے یہ بیان کیا اور اک کہ رویت لینے پر کوئی قرینہ نہیں ہے، بعد اس کے کہ دیا کہ "ادراک" مراد رویت لینے پر دلیل ہے کہ انہماکان الادراک اعرف الاشياء "اگر کوئی قرینہ ہی نہیں ہے تو دلیل کہاں سے آگئی۔ دلیل تو قرینہ سے زیادہ ہوتی ہے، اس سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ مخاطب نے قرینہ کی قوت کے اظہار میں اس قدر مبالغہ سے کام لیا کہ اس کو دلیل کہہ دیا جیسے بچے کبھی گھوڑہ بناتے اور کبھی شاتے ہیں اور سبط جی شخص بھی کلام کرنا ہے کہ بھی تو کہتا ہے کہ قرینہ بھی موجود نہیں کبھی کہتا ہے کہ قرینہ کی بلکہ دلیل موجود ہے عجیب بات ہی، لیکن تحقیق واقع یہ ہے کہ لفظ ادراک کبھی احساس پر اطلاق ہوتا ہے یعنی حواس خمسہ ظاہرہ سے کسی شے کو محسوس کرنا ادراک کہا جاتا ہے اور کبھی اس صورت پر اطلاق ہوتا ہے جو ذہن میں حال ہو دینی شے معلوم کی صورت عالم کے ذہن میں اس وقت احساس تبدیل ہو رہا ہو اور نقل سب کو شامل ہوتا ہے پہلے معنی کے مطابق وہ جو محقق طوسی علیہ الرحمہ کے کلام میں الہیات تجرید میں مذکور ہے چنانچہ پروردگار عالم کے لئے سمع و بصر کو ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں والنقل مل علی اقصافہم بالادراک (یعنی دلائل غلبہ سے یہ بات ثابت ہے کہ خدا تعالیٰ صفت ادراک یعنی سمع و بصر ہونے سے) متصف ہے۔

بلکہ بعضوں نے اس معنی میں لفظ ادراک کے قیاد رہنے کا دعویٰ کیا ہے (جو دلیل حقیقہ ہے) جیسا کہ کسی فاضل نے اپنے رسالہ حدود میں اس کی تصریح کی ہے اور خود مصنف نے بھی اسکی تصریح اپنی کتاب شمع المسترشیدین میں کی ہے چنانچہ اوہفون نے اسی (ادراک) کو ایک قسم مقابل عقاد عالم یعنی الکی قرار دی ہے جو علم تقلید اور جہل مرکب کی طرف منقسم ہے اور مراد یہ کی ہے کہ حیوانات بھی امور خارجہ پر بذریعہ حواس مطلع ہوتے ہیں اور حکم لگایا ہو کہ ادراک ایک سے علم سے علاوہ جو کہ ہم بدانتہا اپنے علم حرارت نار اور اس کے احساس (بذریعہ قوت لامسہ) میں کہ جو اس کا "ادراک" ہر فرق پاتے ہیں کیونکہ دوسرا یعنی آگ کو چھو دینا، الم پھینا ناہو (جلاد تیار ہو سوزش پیدا کرنا) نہ اول (یعنی آگ کی حرارت کا علم کہ اس کو دماغ کو کوئی ایذا نہیں پہنچتی) نیز اس لئے کہ ادراک اور علم اگر ایک ہی شے ہوں تو چاہئے کہ ادراک کو ہمیشہ علم کہہ سکیں اور مدد کو عالم حالانکہ ایسا نہیں ہو کیونکہ حیوانات بے زبان ادراک سے متصف ہوتے ہیں۔ علم سے (یعنی حیوانات کو کہتے ہیں کہ وہ

اشیاء کے درجہ میں مگر عالم اشیا نہیں کہتے)

(سادہ سادہ) مخاطب نے جو صنف کے کلام کے بیان میں تردید کی ہے اور کہا ہے "اگر اون (صنف) کی مراد یہ ہے کہ رویت (جس کا ارادہ لفظ ادراک سے کیا ہے) اعرف اشیا ہے اپنے معنی اور ثابت ہونے میں تو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر یہ مراد ہے کہ رویت بہ نسبت باقی احساسات کے اعرف اشیا ہے تو اس میں یہ اعتراض ہے انہی معنی اور غیر محصل تردید ہے۔ اور مردود و قبیح ہے اس لئے کہ دونوں شقوں کے عنوان کا مطلب ایک ہی ہے یعنی یہ کہنا کہ "اگر انکی مراد یہ ہے کہ رویت اعرف اشیا ہے" اور یہ کہنا کہ اگر انکی مراد یہ ہے کہ احساس قوت حاسہ بصری جسے رویت کہتے ہیں اعرف اشیا ہے" اور دونوں عبارات کا مطلب ایک ہونا ظاہر ہے۔

غیر رویت کا محقق و ثبوت میں اعرف ہونا جیسا کہ مخاطب نے شق اول میں کہا ہے چاہتا ہے کہ ادراک محقق و ثبوت میں اعرف ہونا محض اس کا محقق و ثابت ہونا تاکہ دیگر اجسام و اعراض کے ساتھ شریک ہو سکے (حالانکہ ایسا نہیں ہے) نیز اکثر اجسام و اعراض کا محقق و ثابت ہونا ادراک کے اعرف ہونے کی سند نہیں ہو سکتی جسے اُس نے ان لفظوں میں لکھا ہے کہ فلا ہم الا عرفیۃ کیوں کہ اکثر اجسام و اعراض کا محقق و ثابت ہونا اس بات کو مقتضی نہیں ہے کہ ادراک امران اجسام و اعراض کی نسبت عرف علی ہذا القیاس شق ثانی میں جو یہ کہا ہے کہ انہ ان الادان کا احساس الذی هو المرویۃ اعرف بالنسبۃ الی باقی الاحاسات ففیہ ان کل حاسۃ بالنسبۃ الی متعلقۃ حالہا کذلک لہ الخ بے محصل کلام ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر رویت کی اعرفیت بہ نسبت باقی احساسات کے اعتبار کر ل جائے اور تسلیم کر لیا جائے کہ احساس بصری (رویت) بہ نسبت باقی احساسات کے معلوم تراور زیادہ ظاہر ہے تو صنف کا کلام صحیح رہیگا اور دیگر احساسات کا بہ نسبت اپنے اپنے متعلقات یا غیر متعلقات کے اعرف ہونا کچھ قاذب و مضر ہوگا بالجملہ رویت کا بہ نسبت حاسوں کے اعرف ہونا قریب بہ خصوصیات ہے یہی وجہ ہے کہ کتب علم کلام و حکمت میں پہلے قوائے مدرکہ ظاہریہ کا ذکر کرتے ہیں اسکے بعد قوائے باطنیہ کا اور قوت باصرہ کا ذکر دیگر جو اس ظاہرہ سے مقدم کرتے ہیں کیونکہ وہی بہ نسبت دیگر جو اس کے اعرف و اظہر ہے جیسا کہ بیدار محققین میر شریف نے شرح مواقف میں لکھا ہے نیز غیروں نے اس سے علاوہ کتابوں میں اس ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جواب اس اعتراض کا یوں ہو سکتا ہے کہ ایک ہم تیسری شق اختیار کریں (یعنی مخاطب کی دونوں شقوں کے علاوہ) اور وہ یہ ہے کہ ادراک سے مراد عام ہونے کا ظاہرہ سے (یعنی ادراک کا اطلاق ایسے عام معنوں میں کیا جائے جن میں جو اس ظاہرہ سب شامل ہوں)

یونکہ اس ظاہرہ بہ نسبت حواس باطنہ اور ادراک نفس و آلات باطنہ نفس کے زیادہ معلوم اور زیادہ
ظاہر ہیں جیسا کہ گذرا پس معلوم ہوا کہ مخاطب معترض نے بہیب قلت استعداد علمی کے یہ کلام علماء علم کلام
و حکمت کو سمجھا ہے نہ کلام مصنف رحمہ اللہ کو۔

مبادیاً یہ کہ مخاطب نے جو یہ کہا ہے کہ کل هذه المحسوسات علوم حاصلہ من المحسوسات یعنی
بلکہ سب اسلئے کہ محسوسات معلوم ہوتے ہیں نہ علم اور جن لوگوں نے علم و معلوم کو متحد کہا ہے انکی مراد اس سے
وہ صورت ہے جو عقل و ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور اس معلوم سے جو عقل میں حاصل ہے متحد ہے
نہ کہ جو علم و ادراک حواس کے معنی میں ہے وہ محسوسات سے متحد ہے۔ یہ تو بالکل غلط اور مضطرب ہے
اور یہ جو کہا ہے کہ "مصنف نے بعد فطرت سے حال طفولیت کو سمجھا ہے" غلط ہے اس لئے کہ کلام
مصنف سے اس بات کو وہی سمجھ سکتا ہے جو معاند اور ردو اعتراف کا حربہ ہو ورنہ مصنف رحمہ اللہ
کے کلام کے ظاہر ہی معنی ہیں کہ نفس کا ابتدائے خلقت میں علوم سے خالی ہونا اور اسکا قابل علم ہونا
حال طفولیت میں اچھی طرح مشاہدہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ زمانہ بعد فطرت سے قریب ہے اور اس زمانہ
اور سن میں بھی نفس تمام علوم سے خالی ہوتا اور ان کا قابل ہوتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ بعد فطرت
و ابتدائے خلقت میں بہ نسبت سن طفولیت کے زیادہ خالی ہوتا ہے پس مصنف قدس سرہ کا یہ فرمانا
لہذا ثبت شہادۃ فی حال الطفولۃ تینہ ہے مہد فطرت میں نفس کے تمام علوم سے خالی ہوئے پر
حال طفولیت کو دیکھ کر کہ حال طفولیت خود بعد فطرت ہے جیسا کہ مخاطب نے سمجھا ہے۔ لہذا کلام مصنف
سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ حال طفولیت میں کچھ کسی علم عقلی کو نہیں جانتا جیسا کہ مخاطب نے دوبارہ
اپنے ترجمہ میں بیان کیا ہے۔ علاوہ میں اگر یہ اعتراض جناب مصنف رحمہ اللہ پر بالقرض وارد بھی ہو سکے
تو اس سے زیادہ واضح طور پر میرے شریف کے حاشیہ شرح مطالع کی عبارت پر وارد ہو گا جو کہ مصنف کے
شاگرد شاگرد تھے اور جن کے علمائے معقول میں سے ہونے کا کوئی منکر نہیں ہے اور جسکی شرح موافقہ سی
مخاطب نے اپنے اس اعتراض میں مدد لی ہے چنانچہ قول شارح مطالع دیکھن حمل قرائن الخطاب علی
مراہنہا کی محقق میں لکھتے ہیں کہ "نفس کا ابتدائے خلقت میں علوم سے خالی ہونا ظاہر بات ہے۔ اور
اگر اس میں اس طرح مناقشہ کیا جائے کہ نفس بالکل اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتا اگرچہ حال طفولیت
میں ہو" انہ اس کلام میں لفظ "اگرچہ" (جو و ان کا ترجمہ ہے) بتاتا ہے کہ حال طفولیت تمام حالات نفس سے
مستند ہو حالانکہ معلوم ہے کہ یہ حالت بعد فطرت (ابتدائے خلقت) سے مقدم نہیں۔ تو اس کلام میں
یہی اشعار بلکہ اس بات کی تصریح ہے کہ دونوں حالتوں میں اتحاد ہے (اسے غور سے پڑھو)

(ثامناً) بعد فطرت وابتداء خلقت میں نفس کے علوم سے خالی ہونے کی رائے اور جو اس پر اعتراض ہوتا ہے اور جو اس اعتراض کا جواب ہے مفصلاً علمائے فن کی کتابوں میں ہندسہ ہر پھر صرف اعتراض ہی بیان کرنا اور اس کا جواب نہ لکھنا اسکی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ دیکھو عمر کا تب قرظینی سنی المذہب سے بھرا فوائد شرح عین القواعد میں اس جملہ وجہ الحاجۃ الی المنطق ان الانسان فی مبداء الفطرۃ لیس لہ شیء من العلوم کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بعد فطرت سے مراد یا وہ وقت ہو جس میں روح کا تعلق بدن سے ہوتا ہے یا وقت ولادت ہو بہر صورت انسان ان دونوں حالتوں میں اپنی ذات کو اور تمام دیگر وجدانی امور کو مثل لذت و اہم گری و سردی۔ بھوک اور پیاس وغیرہ کو جانتا ہوتا ہے تو یہ کتنا کہ بعد فطرت میں انسان کوئی چیز نہیں جانتا صحیح نہ ہوگا۔ مگر جواب اسکا یوں دیا گیا ہے کہ محض ذات کا شعور ہونا اسے اور اک جزئی کہتے ہیں۔ علم نہیں کہتے۔ البتہ بعد اس اور اک کے جب اپنی ماہیت کو بروجہ کلی جانتا ہے تب اسکو علم کہتے ہیں (اور ظاہر ہے کہ اس طرح کا علم ابتداء خلقت میں حاصل نہیں ہو سکتا) مثلاً یہ جانتا کہ ہمارا نفس (روح) جو ہر عہد و قائم بنفسہ ہے۔ مادیات سے بالکل علیحدہ ہے اور ظاہر یہ تمام امور اور کلیہ ہیں۔ (جو بعد ایک مدت کے معلوم ہو سکتے ہیں) تو ایسے امور و جدا نیہ جزئیہ کو علم نہیں کہتے بلکہ یہ تو از قسم اور اکات کہتے ہیں جو اپنے جزئی ہونے میں اسباب سے مشابہ ہیں اور علوم اور اکات کہتے ہیں (جو اور اکات جزئیہ سے بالکل الگ ہیں) لہذا اعتراض وار و غور ہوگا۔

علاوہ بریں مصنف رحمہ اللہ نے یہ تو نہیں کہا ہے کہ نفس اپنی ابتداء خلقت میں ہر علم سے خالی ہوتا ہے بلکہ اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ اس وقت میں وہ تمام علوم سے خالی ہوتا ہے یعنی کل علوم اس کو اس وقت حاصل نہیں ہوتے جیسا کہ شاج مطالع نے لفظ العلوم کو لفظ کلیہ سے تاکید کر کے بتا دیا ہے لہذا فاضل مخاطب کا یہ اعتراض کہ ”جنین (بیٹے کے بچے) کو بہت سے علوم حاصل ہوتے ہیں چہ جائیکہ طفل“ سچا ہے بلکہ اگر مصنف کی عبارت میں جمیع کا لفظ نہ بھی ہو تب بھی العلوم کے الف و لام استغراقی لیکر ہم عبارت مصنف کی تصحیح کر سکتے ہیں۔

لیکن فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ ”مصنف کو علوم عقلیہ میں دخل نہ تھا“ اس شخص کے نزدیک کچھ وقعت پیدا نہیں کر سکتا ہوان کی مصنفات کو دیکھا ہے مثلاً انکی شرح سب سے کشف الخفانی حل مشکلات الشفا اور جو حاشیہ ان کا شرح اشارات پر ہے۔ اور جو شرح بحرید پر لکھی ہے۔ وغیرہ وغیرہ جن کی نقاست اور خوبی کا بڑے بڑے علمائے اعتراف کیا ہے اور برآمد نقیقین صدر الملة والدرن محمد شہیرازی

کی شاکردی کا سلسلہ معلوم معقولات میں اتنی تک نہتی ہوتا ہے (پس جسکے شاکر و شاکر و مثل ملاحظہ را
کے ہوں وہ کیونکر معلوم عقلا میں ناقص ہوگا)

تاسعاً) یہ جو کہا ہے کہ "مصنف نے اپنے اس کلام سے کہ "اشاعرہ نے قضایا محسوسہ کا انکار کر دیا ہے"
یہ مراد لی ہے کہ انھوں نے شرائط و ہت کے پائے جانے کے وقت رویت کے وجود سے انکار کیا ہے"
اسلم نہیں بلکہ مصنف رحمہ اللہ کی مراد اس کلام سے یہ ہے کہ اشاعرہ نے تحقق شرائط کے بعد بھی کلام کو
کے اثر کے وجود اور وجوب وجود سے انکار کیا ہے۔ چنانچہ کہ منہ سابق میں واضح طور پر لکھ دیا ہے
ملاحظہ فرمیں جو قلمی فصل میں کتاب مصنف کی اسکی تصریح بھی کی گئی۔ چنانچہ اُس جگہ انھوں نے ظاہر
کر دیا ہے کہ اشاعرہ کی رائے میں سمع و بصر اور لمس کے احکامات غلط بھی ہوتے ہیں (یعنی ممکن ہے تم میں
چیز کو گول کہتے ہیں وہ ٹول ہو۔ یا جسے آواز حسن سمجھتے ہیں وہ آواز کریم ہو یا جسے ہم نرم محسوس کرتے
ہیں وہ سخت ہو) اور ظاہر ہے کہ مصنف کا اختصار کرنا صرف انہی تینوں کے ذکر پر اس کا خط سے ہو کہ
ضروری اور اہم تھا اسی کو بیان کیا باقی غیر اہم کو ترک کر دیا۔ یہاں سے مصنف کے کلام کا سچ ہونا معلوم
ہو گیا۔ جو انھوں نے فرمایا ہے کہ اشاعرہ قضایا محسوسہ کا انکار کرتے ہیں۔ یعنی عام قواسمہ سانس
باقدرہ۔ لامتہ۔ ذائقہ اور شائستہ (کے احکامات غلط ہونے کو یہ لوگ تسلیم کرتے ہیں) باوجودیکہ جو وجہ کے
ایک محسوس کے انکار کی ہے وہی سب میں جاری ہے۔ ذرا سمجھو اور غور کرو۔

حاشیہ) فاضل مخاطب نے یہ جو کہا ہے کہ مصنف نے انکار قضایا محسوسہ سے یہ مراد لی ہے کہ اشاعرہ
احکام محسوسہ پر اعتماد نہیں کرتے (یعنی اگر کوئی شخص بذریعہ قوت ذائقہ کسی شے کو شیریں سمجھے تو
اسکی صحت پر اعتماد نہیں رکھتے ممکن ہے کہ وہ شے ترش ہو لیکن اس شخص کو شیریں معلوم ہوتی ہو)
اس میں کئی اعتراض ہیں۔ اول یہ کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ مصنف نے انکار قضایا محسوسہ سے
اعتقاد نہ کرنا مراد لیا ہے تاکہ یہ کہا جاسکے کہ یہ تو اشاعرہ کے سوا دیگر عقلا کی رائے ہے۔ کیونکہ اشاعرہ نے تو
انکار قضایا محسوسہ کا کوئی سبب ہی نہیں بیان کیا ہے جسکی وجہ سے لوگوں نے انکے دعویٰ کو بکا
کہا ہے۔ دوم یہ کہ شرح مواقف میں صرف یہ مذکور ہے کہ ہر اے ایک جماعت عقلا کی طرف منسوب
ہے جس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نسبت غلط ہے۔ (دنیا میں کوئی عقل والا ایسا نہیں
ہو سکتا جو محسوسات کا انکار کرے) پس فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ یہ تو ایک جماعت عقلا کی رائے
ہے صاف فریب ہے جسکو اُنہی شخص اس لئے اختیار کیا ہے کہ کوئی یہ نہ کہے کہ اشاعرہ نے کیونکر کسی
رائے اختیار کی (وہ تو محال بلکہ دیگر عقلا بھی اسکے قائل ہیں۔ حالانکہ کوئی قائل اسکا قائل نہیں) سو تم

یہ کہ مخاطب کا یہ کہنا کہ اشاعرہ نے اس رائے کو صرف بیان کر کے باطل کیا ہے (نہ کہ اُسے اختیار کیا ہے) مسلم نہیں کیونکہ اگر باطل کیا ہے تو متاخرین حکماء نے اور انکی موافقت چند متاخرین اشاعرہ نے کی ہے۔ اور اسے اپنی کتابوں میں بھی ذکر کیا ہے حالانکہ وہ اس بات کو سمجھ نہ سکے کہ اگر یہ رائے باطل کہہ دی جائے تو ان کا مذہب ہی تشریف لیجائیگا (کیونکہ ان لوگوں کا مذہب اثبات رویت باری تعالیٰ ہے اور وہ بغیر اس مقدمہ کے ثابت نہیں ہو سکتا) چنانچہ یہ کہنا کہ جو کوئی حکم جس کے باطل ہونے کا معتقد ہے اُسے لازم نہیں کہ تمام معقولات کا منکر ہو قابل اعتراض ہے اس لئے کہ اس دعویٰ پر مصنف نے دلیل بھی پیش کی ہے تو محض دعویٰ کو منع کرنا اور اسکی دلیل سے تعرض نہ کرنا ایسا مناقشہ ہے جو قابل سماعت نہیں۔

قول علامہ رحمہ اللہ۔ دوسری بحث شرائط ادراک میں۔ سوائے اشاعرہ کے تمام عقلا کا اتفاق ہے کہ ادراک کی آٹھ شرطیں ہیں جن کے بغیر ادراک نہیں ہو سکتا (۱) حاس کا سالم ہونا (۲) حاسہ اور محسوس کا مقابل ایک دوسرے کے ہونا جیسا آئینہ میں اعراض اور صور کا ادراک ہوتا ہے کیونکہ اگر محسوس شئی حاسہ کے سامنے نہ ہوگی تو ہرگز محسوس نہ ہو سکیگی (مثلاً جو چیز انسان کے سر کے پیچھے ہوگی اور آنکھ کے سامنے نہ ہوگی دکھائی نہ دیگی) (۳) حد سے زیادہ قریب نہ ہو کیونکہ اگر کوئی مجسم شے آنکھ سے ملحق ہو جائیگی تو دکھائی نہ دیگی (۴) بہت زیادہ دور نہ ہو کہ زیادتی بعد کی وجہ سے رویت ممکن نہ ہوگی (۵) کوئی حجاب بھی حاسہ اور محسوس کے درمیان نہ ہو ورنہ رویت ناممکن ہوگی (۶) مرنی زیادہ شفاف نہ ہو ورنہ رویت ممکن نہ ہوگی جیسے ہوا کہ سبب زیادتی شفافیت اور لطافت کے مرنی نہیں ہو سکتی (۷) یہ کہ دیکھنے والا دیکھنے کا قصد بھی کرے (۸) یہ کہ جسم محسوس پر روشنی بھی پڑتی ہو ورنہ تاریکی میں کوئی شخص زمین چیز کو دیکھنا چاہیگا تو ہرگز نہ دیکھ سکیگا (۱) ان شرائط کے متعلق تمام عقلا اسے ہدایت کا دعویٰ کیا ہے جس میں انھیں بالکل شبہ نہیں لیکن اشاعرہ نے اس باب میں تمام عقلا کے متکلمین اور فلاسفہ سے مخالفت کی ہے اور ادراک کیلئے ان میں سے کوئی شرط نہیں قرار دی حالانکہ یہ محض مکارہ ہے جس میں کسی عاقل کو شبہ نہیں ہو سکتا۔

قول البطلال۔ جاننا چاہیے کہ شرط اُسے کہتے ہیں جس پر کسی شے کا وجود موقوف ہو مگر اسکی ذات سے خارج ہو۔ پس اب جو لوگ کہ ان اٹھوں امور کو رویت (دکھائی دینے کی) شرط بتاتے ہیں آخر انکا مطلب اس سے کیا ہے۔ اگر انکی مراد یہ ہے کہ بغیر ان امور مذکورہ کے پائے جائے عقلا رویت کا وجود ممکن نہیں اور عقلاً محال ہے تو ہم کہیں گے یہ دعویٰ مسلم نہیں (یعنی بغیر امور مذکورہ کے رویت کا

پایا جاتا ہے اس لئے کہ اگرچہ اسباب طبعیہ میں نظر کرتے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ رویت کا وجود غیر
ان امور مذکورہ کے نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بغیر ان شرائط مذکورہ کے رویت کا وجود
ہی محال ہے اور جو چیز ایسی ہو وہ محال عقلی نہیں کہی جاتی (لہذا رویت کا وجود بغیر شرائط مذکورہ کے
عقلاً ممکن ہو) اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ عادتاً ہم ایسا پاتے ہیں کہ رویت بغیر ان شرائط مذکورہ کے
نہیں پائی جاتی۔ اور عادتاً یہ امر محال ہے کہ رویت بغیر شرائط مذکورہ کے موجود ہو تو اشاعرہ کو اس میں
کوئی اعتراض نہیں بلکہ انکی عرض صرف اس قدر ہے کہ رویت عقلاً جائز ہے اگرچہ اسکی شرائط نہ پائی
جائیں۔ اسی وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ رویت ایک ایسا امر ہے کہ خدا تعالیٰ اُسے کسی زندہ شے میں
پیدا کر دیتا ہے جس میں صنوا اور مقابلہ وغیرہ کی بن کا اعتبار فلاسفہ نے کیا ہے کوئی اثر نہیں۔ نہ
یہ کہ اشاعرہ اس امر کو منع کرتے ہوں کہ عادتاً بھی ان شرائط کے نہ پائے جاسکے پر رویت کا وجود
ہو جانا ہو۔ علاوہ بریں رویت کا وجود تو ان شرائط کے وجود پر ہوتا ہے۔ لیکن جو کوئی اشاعرہ کے
قواعد میں تامل کریگا اُسے معلوم ہو سیکرگا کہ وہ ہر شے کو فاعل مختار کے ارادہ اور اسکی عموم قدر سے پہنچول کرتے
ہیں۔ اور مثل فلاسفہ کے اسباب طبعیہ پر اشیا کی خلقت کو بوقت نہیں مانتے۔ اور جو لوگ فلاسفہ کے
فصلہ خواہیں جسے معتزہ وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ خدا اس امر پر قادر ہے کہ رویت کو کسی زندہ

شخص میں باوجود فقدان شرائط کے پیدا کر دے اگرچہ یہ خرق عادت ہے۔ پھر اس میں وہ منسطط اور
انکار محسوسات کہاں ہے جسے اس شخص (مصنف علامہ) نے اشاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسکے
تعلق باقی تحقیقات عنقریب آئیں گی۔

قول حقائق میں لکھتا ہوں کہ اس کلام میں چند طور پر اعتراض ہے۔ اولاً یہ کہ مصنف علامہ
قدس سرہ کے کلام کا حامل دعویٰ بداہت ہے اور مخاطب کی رد و بحث کا
حاصل منع بداہت۔ حالانکہ یہ مکاترہ جس میں کسی مائل کو شک نہیں۔ جیسا کہ خود مصنف نے فرمایا ہے
اور اکثر ایسے راویات کا یہی جواب دیدیا جاتا ہے کہ یہ منع خود مکاترہ ہے جسے جواب کا استحقاق
ہی نہیں۔ یا یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ ایسا منع قابل التفات نہیں۔ چنانچہ صاحب مواقف نے حمہ اجماع
میں معتزلہ ہونے والے کے مناقشہ کا یہی جواب دیا ہے۔ نیز علاوہ صاحب مواقف کے اردول نے
بھی دیگر ممنوع کا یہی جواب دیکر ٹال دیا ہے (کہونکہ جو کوئی بدیہی بات کو نہ مانے اور اس سے انکار
کرے تو اس کا جواب ہی کیا ہے) خلاصہ یہ کہ ہم کسی دلیل سے اس امر کو ثابت نہیں کرنا چاہتے کہ رویت
میں شرائط مذکورہ کا وجود لازم ہے تاکہ کوئی شخص اُس کے مقدمات پر نقص و منع وارد کر سکے بلکہ

ہم کہتے ہیں کہ ہدایت عقل صحیح اس بات کی مستثنیٰ ہے کہ بغیر شرائط مذکورہ کے روایت کا وجود نہ ہو جیسا کہ افضل المتحققین (خواجہ نصیر الدین طوسی) نے حکم جس پر اشکال کرنے والے کا جواب دیا ہے اور اسے غلط بتایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں لو انما صحتنا صفة المحکم بقبول المحسوسات في الخارج بدلائل لكان الامر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك لا ابتهاج العقل من غير رجوع الى دليل فليس لثبات بحجب عن هذه الاشكالات انتهى (یعنی اگر ہم خارج میں محسوسات کے ثبوت پر حکم کی صحت کو دلیل سے ثابت کرتے ہوتے تو البتہ معترض کو اپنے کلام کا حق ہوتا لیکن ہم تو صرف عقل کی گواہی کو اس موقع پر پیش کرتے ہیں بغیر رجوع دلیل کے لہذا ان اشکالات کا جواب دینا ہمارا فرض نہیں ہوا) نیز مصنف علامہ نے سلسلہ البقاۃ اعراض میں (جیسا کہ آمندہ آئینہ) فرمایا ہے کہ کسی بیہی بات کے برخلاف دلیل قائم کرنی باطل ہے جیسا کہ سونسطائیوں کے شبہوں کا جواب دینا مثل بات ہے کہ کوئی کہ وہ دلیل قابل سماعت نہیں اسلئے کہ بقابلہ ایک امر بیہی کے ہے۔

اور اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ بات لمجاظ عموم قدرت پروردگار عالم کے ممکن ہو (یعنی بغیر وجود شرائط مذکورہ کے روایت کا حاصل ہونا) تب بھی ہمارے محل نزاع سے خارج ہوگی اس لئے کہ بحث صرف اس امر میں ہے کہ باصرہ بذریعہ اس قوت کے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے آیا بغیر شرط کے حاصل کئے جاسکتے اور اگر کر سکتی ہے یا نہیں (نہ اس امر میں کہ خدا تعالیٰ بھی اس پر قادر ہے یا نہیں) خلاصہ یہ کہ روایت کے معنی مشہور و معروف ہیں (یعنی آنکھ سے دیکھنا) اور وہ بغیر اسکے حاصل نہیں ہو سکتا کہ مرنے پھر کسی جہت میں ہو اور دیکھنے والے کے لئے حائے صحیح بھی موجود ہو اور اگر اشاعرہ اسکے علاوہ کوئی اور معنی روایت کہتے ہیں مثلاً انکشاف تام۔ یا بغیر قوت بصر کے دیکھنا تو مسلم ہے کہ وہ عقلاً ممکن ہے لیکن اس صورت میں نزاع لفظی ہو جائیگی (حالانکہ مشکل ہے کہ اس بات کو مانا جاسکے کہ آج تک علمائے اسلام سلسلہ روایت میں نزاع لفظی کرتے آئے ہیں باوجودیکہ سلاک دونوں کا ایک ہے)

(دوسرے) یہ کہ مخاطب نے اشاعرہ کا یہ خیال جو نقل کیا ہے کہ سلسلہ روایت وغیرہ کی بنائے نزدیک اس امر پر ہے کہ وہ ہر شے کو ارادہ فاعل مختار پر محول کرتے ہیں اور نیز ہم کی عموم قدرت پر۔ اور اسباب طبیعیہ پر انشاء کے پیدا ہونے کا توقف نہیں اتنے بلکہ خدا تعالیٰ کا ارادہ انکے پیدا ہونے میں کافی سمجھتے ہیں۔ بالعمی کہ اگر تمام وہ امور جن کو کسی کی خلقت میں کسی طرح کا دخل ہے اگر بالکل بھی نہ پائے جائیں تب بھی وہ سے معدوم یا موجود ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ بغیر آگ کے کسی شے کا جل جانا بھی ممکن ہے اگر خدا چاہے تو ہم کہیں گے کہ یہ اساس (چہر سلسلہ کی بنیاد قائم کی گئی ہے) غلط ہے اور

اس پر مسئلہ کی بنیاد قائم کرنی بھی محال ہے کیونکہ ظاہر بظاہر اس اساس سے محال لازم آتا ہے یعنی کل کا جزو پر موقوف ہونا حالانکہ لازم باطل ہے۔ بیان مستلزم ہوں ہے کہ جزو کا وجود کل کے وجود کا جزو ہے۔ اور کل کا جزو پر موقوف ہونا بدیہی بات ہے بلکہ بدیہی اولیٰ ہے جس کے لئے کسی تنبیہ کی بھی ضرورت نہیں) علیٰ ہذا القیاس اس آمل سے لازم آتا ہے کہ عرض کا وجود جو ہر کے وجود پر موقوف ہو۔ اس میں وجہ استلزام بھی بیان سابق سے واضح ہے اور لازم کا باطل ہونا بھی بدیہی عقل کی رو سے ظاہر ہے۔ اور اگر لوگ قائل بھی ہوں کہ عرض قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو وہ قابل اعتبار نہیں ہے (کیونکہ ایسا کہنا محض مضطرب ہے) علاوہ اسکے ہم کہتے ہیں کہ کسی معلول حادث کا حاصل ہونا بھی بغیر اس کے کہ کوئی حادث اس سے قبل ہو۔ موافق جریان عادت کے بین و ظاہر ہوگا۔ حالانکہ اشاعرہ اس کے قائل ہیں۔

خطیب گاندرونی نے شافعی کے رد میں اپنے بعض حواشی میں ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ اشعری کا یہ مذہب کہ کوئی شے کسی دوسری شے کی مستلزم نہیں اور یہ کہ امور حادثہ متعاقبہ میں کسی طرح کا کوئی علاقہ نہیں۔ بہت ہی بعید (از عقل) ہے کیونکہ وجود عرض وجود جوہر کو مستلزم ہے۔ دنیا کا کوئی عاقل اس امر کا قائل نہیں ہے کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے ممکن ہے۔ مثلاً حرکت کا وجود بغیر متحرک کے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی (یعینا) ہوتا ہے کہ دو چیزوں میں اس قسم کا تعلق ہو کہ ایک کا وجود بغیر دوسری کے ممکن ہو۔ غفر اللہین رازی نے مباحث شریقیہ میں لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ تمام ممکنات کے صرف خدا تعالیٰ کی طرف مستند ہونے سے کوئی مانع نہیں ہے (یعنی ممکن ہے کہ ہر شے بغیر اپنے اسباب و شرط کے محض ارادہ باری تعالیٰ سے موجود ہو) لیکن دراصل اشیائے عالم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جبکہ ممکن الوجود ہونا ہی ان کے باری تعالیٰ سے صادر ہونے کے لئے بغیر کسی شرط کے کافی ہے۔ دوسری وہ ہے کہ محض ممکن الوجود ہی ہونا ان کے وجود کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس سے قبل کسی حادث کا وجود بھی ضروری ہے۔ پھر ان ممکن الوجود اشیاء میں جبکہ پوری استعداد وجود کی ہو جاتی ہے تو باری تعالیٰ سے صادر ہو جاتی ہیں اور وسائل کو ان کی ایجاد میں کوئی تاثر نہیں ہوتی بلکہ محض استعداد میں تاثر ہوتی ہے۔ اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ بعض اشیاء بعض کو موقوف ہوتی ہیں اگرچہ تاثر فی الوجود باری تعالیٰ ہی کے مخصوص ہے (حالانکہ اشاعرہ مطلقاً اسکے منکر ہیں) (تیسرے) یہ کہ مخاطب نے جو فرقہ امامیہ کو فلاسفہ کا فضلہ قرار بنایا ہے محض امامیہ اور حکماء سے تعصب کی بنا پر ہے اور اسرار حکمت سے نااہل ہونے پر۔ خدا تعالیٰ نے مخاطب کو اور اسکے ہم مذہبوں

کو حکمت منالہ المؤمن کے سمجھنے کی توفیق ہی نہیں دی حکمت نقشب تو اسوجہ سے ہے کہ جب انسان علم ہدایت و فطن تک بلند ہوتا ہے تو حقائق اثباتیں اسکی بصیرت زیادہ ہو جاتی ہے اور فاضل کو یہ بات نصیب نہیں، رہا امامیہ فرقہ سے نقشب وہ اسوجہ سے کہ امامیہ گروہ اسطوانہ حکماء اسلام ہے جن نے جو اس حکمت کو اس کے معاون یعنی المہیت علیہم السلام سے حاصل کیا ہے اور راجع تحقیق کو اس کے چشمہ سے لیا ہے جو مرد کو جلا دینے کا ذریعہ ہے اسی وجہ سے اسلامی علوم میں انکا پایہ بلند ہے اور دیگر فرق سے افضل ہیں اور اگر بعض مسائل و احکام حکماء سے انکا اتفاق ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قواعد اسلام سے خارج ہو جائیں تاکہ انپر طاعت و شاعت وارد ہو سکے بلکہ پوری شاعت تو اسکے لیے ہو چکا ہوا ہے چون حکمت تک نہیں پہنچا اور زلال فطنت پر کامیاب نہ ہو سکا اور حیات کی پیاس کے عالم میں فرقہ خریہ کا جھوٹا پانی پیا اور بطور بریان کے مقابلہ میں اسن اور یاز کو ترجیح دی (جس طرح بنی اسرائیل نے ترجیح دی تھی) اس مقام پر حکیم ابو علی یسے بن زرعہ نے اپنے ایک رسالہ میں شاعرہ وغیرہ پر جو اہست کے فرقوں میں سے ہیں مگر ذوق حکمت سے محروم اور تفصیل علم منطق وغیرہ کے منکر ہیں تعرض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علم حکمت شریعت کی منابت اور پیروی کا نہایت قوی داعی ہے یعنی جسے زیادہ اطلاع علم حکمت سے ہوگی وہ شریعت کا منبع بھی سب سے زیادہ ہوگا) اور جبکہ یہ خیال ہے کہ حکمت مخالف شریعت ہے اسلئے حکمت شریعت کو فاسد کر دیتی ہے اور منے ایک غلط اور فاسد مقدمہ پر بنا کی ہے جو کلی نہیں (کہ ہر مقام پر درست اُتر سکے) تقریر دلیل یہ ہے کہ حکمت مخالف شریعت ہے اور جو شخص کسی کی مخالف ہو وہ اسے فاسد کر دیتی ہے (لہذا حکمت شرع کو فاسد کر دیتی ہے) اس دلیل کا کبریٰ کلی نہیں (یعنی جو شخص کسی کی مخالف ہو اسکی فاسد کرنیوالے بھی ہو) کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شریعتی مثلاً سفیدی کے مخالف ہے لیکن اسکی فاسد کرنیوالی نہیں۔ اور صورتہ مادہ کے مخالف ہے مگر اسکی فاسد کرنیوالی نہیں اور جبکہ کبرائے دلیل کلیہ نہ ہوا تو نتیجہ بھی صحیح نہ نکلیگا (کیونکہ علم منطق میں طے ہو چکا ہے کہ کبرائے قیاس اقترانی شکل اول کو کلیہ ہونا ضروری ہے ورنہ نتیجہ صحیح برآمد نہوگا) اور جن لوگوں کا یہ دعوے ہے کہ فن منطق میں غور و خوض کرنیوالا شخص شریعت کو بے حقیقت سمجھنے لگتا ہے دراصل یہ لوگ شریعت پر طعن کرتے ہیں اسلئے کہ انکا یہ کلام ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ شریعت کے مسائل بحث و تحقیق کے وقت قائم نہیں ہو سکتے (حالانکہ شریعت کے

کل کلام مطابق عقل میں اور جو چیز مطابق عقل ہے وہ قواعد منطقیہ و ضروریات ہر سکتی ہو اور جو چیز قواعد منطقیہ پر درست نہ آئے وہ مخالف عقل ہو پس اگر شریعت بحث تحقیق کیوقت قواعد منطق کے مطابق نہیں ہو تو یقیناً مطابق عقل نہیں اور جب مطابق عقل نہیں تو وہ ضرورتاً کمالی بنائی ہوئی بھی نہ ہوگی کیونکہ پروردگار عالم کبھی عقل کا حکم نہیں دیتا، اور ادا کی شان کھوٹے درجہ کی سی ہے کہ بکے والے بجائے اور غیر واقفکاروں سے مانوس ہوتے ہیں لہذا جو شخص یہ کہتا ہے کہ حکمت شریعت کے مخالف ہے وہ دراصل شریعت میں عیب لگانا ہے نہ وہ منطقی جو سچ اور چھوٹ کے درمیان تفرقہ کرتا ہے "انتہی کلام نیز مخاطب کو اس کلام میں ایسی تشبیہ ہے جیسا مستحق وہ خود ہی بہت زیادہ ہو کیونکہ بڑے بڑے اشاعرہ مسئلہ خلق اعمال وغیرہ میں آج تک فخر کرتے آئے ہیں کہ ہمارا یہ قول فلاسفہ قدما کی رائے کے مطابق ہے بجا امامیہ اور معتزلہ کے (پس اگر حکماء کی رائے سے کسی قول کا مطابق ہونا اس امر کا مقتضی ہو کہ اوس حکماء کا فضلہ خوار کیا جاسکے تو اشاعرہ بدرجہ اولیٰ اسکے مستحق ہونگے ایسے اور انھیں اس فضلہ خواری پر فخر بھی ہو) اور اس صورت میں مخاطب کی شان میں یہ شعر نہایت مناسب ہوگا

لا تشبه عن خلق وتانی مثله | عار علیک اذا فعلت عظیم

جہالت کو تو خود کرتا ہے اس سے دوسرے کو منع نہ کرے اگر ایسا کر گیا تو تجھ پر انگ عائد ہوگا۔ اس مقام پر اتنی تنبیہ کر دینی اور مناسب معلوم ہوتی ہے کہ شیخ اشاعرہ (ابو الحسن اشعری) نے جو عجیب و غریب اقوال اختیار کیے ہیں (مثلاً وفات خدا کا زائد بزوات ہونا یا بندوں کا اپنے افعال میں مجبور ہونا یا خدا تعالیٰ کا دکھائی دینا وغیرہ وغیرہ) وہ کسی باریک مقامات پر مبنی نہیں ہیں جبکہ وہ اپنی وقت فکر اور مہارت سے فنون عقلیہ کی وجہ سے مطلع ہو گئے ہوں اور دوسرے کو اذن کی خبر نہ ہوئی ہو کیونکہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ امام فرقہ اشاعرہ اس رتبہ کو لوگوں میں نہ تھے اور نہ اذن علماء میں انکا شمار تھا جو قواعد جہل و برہان سے مطلع ہوں بلکہ بعض بعض تو بعض معتزلہ کی مخالفت میں اختیار کیے ہیں اور بعض جاہلوں پر ریاست کرنے کی ہوس اور جہالگانہ رائے اختیار کرنے کی آرزو میں۔ در نہ یہ اقوال سمجھ نہیں کئے گئے) یہی وجہ ہے کہ شمس الدین سہروردی فخر الدین رازی کے مذہب اشعری کی متابعت کر لیا اسکے فہم و ذکاوت کے قاضی سمجھا ہے اور اسکے کمال کے ناقص ہونے اور مرتبہ حکماء محققین و کملا رہ نفیقین سے ساقط ہونے کی دلیل قرار دلی ہے یعنی اگر امام رازی عاقل و ذکی ہوتے اور انکو مرتبہ تحقیق حاصل ہوتا تو ہرگز ابو الحسن اشعری کی متابعت نہ کرتے، وہ کہتا ہے کہ رازی کے حالات عجیب ہیں

یہ بھی ہے کہ اسے فنون حکمت میں بہت سی کتابیں لکھیں اور اسکو یہ خیال تھا کہ میں کلام کاملین میں سے ہوں جو کہ مطالب کے انتہائی محدود تک پہنچ چکے ہیں (حالانکہ ان کے سمیت ترین مدارج تک بھی نہ پہنچے تھے) باوجود اس کے ابوالحسن اشعری کے مذہب کی نصرت کرتے ہیں جسے یہ بھی خبر نہ تھی کہ اسکی دونوں طرفوں میں سے کون زیادہ طویل ہے (غرب کی ایک مثل جو احتمال کے متعلق کہی جاتی ہے) ہولناکیوں کا ہی طرف فیہ الطون فلان شخص اتنا بھی نہیں جانتا کہ اسکی کون طرف لمبی یعنی عضو تناسل اسکا بڑا ہے یا اسکی زبان (کیونکہ وہ دونوں قسم کی حکمت ذوقیہ اور بیداری سے خالی تھا۔ نہ تو اس کے اقوال کا طریقہ ہی معلوم تھا اور نہ زبان کے قائم کر نیکاراستہ بلکہ وہ تو بجا یہ شیخ سکین تھا جو اپنے مذاہب جاہلیت میں سرگردان پھرتا اور اندھی اور مٹی کی طرح جا بجا ہاتھ پاؤں مارتا تھا انتہی کلام

میں نے جب حکیم مذکور (شمس الدین سہروردی) کا یہ کلام دیکھا تھا تو سمجھا تھا کہ شاید کسی عداوت مذہبی کی بنا پر شیخ اشعری کی نقیض اور اہ نقیض کر رہا ہے لیکن میں نے سید مصیب الدین آہنگی شافعی اشعری (جسکی ایک تفسیر مشہور ہے) کے رسالہ میں جو مسئلہ کلام کے متعلق ہے دیکھا جس سے حکیم مذکور کے کلام کی تائید نکلتی ہے وہ لکھتے ہیں کہ میری سمجھ میں نہیں تاکہ اشعری نے کلام کو مثل لفظ استواء نزول رید اور قدم وغیرہ کے کیوں نہ قرار دیا کیونکہ اسکی رائے ان تمام امور کے متعلق یہ ہے کہ انہیں ایمان لانا واجب ہے مگر ان کی کیفیت بچوں ہے اور اسکو دریافت کرنا بدعت ہے معلوم نہیں اس مقام پر حقیقت کلام سے مخزن ہو کر مجاز بعید کی طرف کیوں فرار کیا اسکے بعد سید مذکور نے لکھا ہے کہ اشعری رضی اللہ عنہ عقیدہ جدیدہ میں بے بنیاد قیاس اقتباس کی رعایت کیا کرتے ہیں باوجودیکہ وہ عقیدہ خلاف قرآن اور خلاف احادیث صحیحہ ہوتا ہے مثلاً افعال خدا تعالیٰ کا معلل باغراض نہ ہونا اور اس کی دلیل سنی کتابوں میں تصریح یہ بیان کی ہے کہ اگر افعال خدا معلل باغراض ہوں تو لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ اپنے اور ان مخلوق سے متاثر ہو حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ کوئی عجم الفکر آدمی اس میں شک نہیں کر سکتا کہ خدا تعالیٰ کا کمالات اور اس کے نتائج و غایات کو جاننا صفت ذاتی ہے اور اسکا فعل اس علم پر موقوف ہے اسکو متاثر ہونے سے کیا تعلق ہاں صفت فعلیہ صفت ذاتیہ پر موقوف ہوتی ہے اور اکثر صفات ذاتیہ دوسری صفات ذاتیہ پر موقوف ہوتی ہیں انتہی۔

بلکہ شرح جمع الجوامع فتاویٰ رومی سے ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر یہ مسائل جنکے اختیار کرنے میں اشعری

منفرد ہے فقہ گو یوں اور داعظین کی زبانوں سے مانتو ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جتنی چیزیں محال ہیں وہ بسبب اسکے کہ موجود ہونے کی قابلیت نہیں رکھتیں اور اس ارادہ کا تعلق نہیں ہوتا کیونکہ ایسی صلاحیت ہی نہیں کہ ارادہ کیا جائے اس مسئلہ میں سوائے ابن حزم کے کسی نے اختلاف نہیں کیا البتہ وہ اپنی کتاب الملل و النحل میں کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ اس امر پر قادر ہے کہ اپنے بیٹے کو بیٹا بنائے اس سے کہ اگر وہ اس پر قادر نہ ہوتا عاجز ہوگا (حالانکہ وہ عاجز نہیں لہذا اسکے لئے بیٹے کا ہونا ممکن ہوا) اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کیلئے کوئی بیٹا بنانا امر محال ہر اول جو امر محال ہے وہ قدرت کے تحت میں ہی نہیں سکتا اور عدم قدرت علیٰ شے بھی تو اسوجہ سے ہوتا ہے کہ قدرت خود قاصر ہے اور کبھی اسوجہ سے کہ وہ شے بسبب ناممکن ہونے کے متاثر ہونے کی قابلیت نہیں رکھتی خواہ وہ شے واجب الوجود ہو یا قانع الوجود اور غیر امر اول کو کہتے ہیں یعنی جہاں کہ قدرت میں قصہ رہا یا جائے (د امر ثانی کو) جس خدا کے لئے بیٹا بنونا اسوجہ سے نہیں ہے کہ اس میں قدرت نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ بیٹے میں موجود ہونے کی صلاحیت نہیں) استاد ابو اسحاق اسفرائینی نے بیان کیا ہے کہ سب سے پہلے جس سے اس مسئلہ کو محال کیا گیا ہے جناب ادریس علیہ السلام ہیں کہ ایک مرتبہ ابیسی ادن کی خدمت میں آیا اور وقت آپ کوئی لباس سی رہے تھے اور ہرٹانکے میں سبحان اللہ والحمد للہ کہتے تھے تو ابیسی انکے پاس ایک پھلکا لایا اور کہنے لگا کہ آیا خدا تعالیٰ اس امر پر قادر ہے کہ دنیا کو اسکے اندر داخل کر دی آپ نے فرمایا کہ خدا تو اس بات پر بھی قادر ہے کہ تمام دنیا کو اس موی کے ناکے میں داخل کر دے یہ مکر سولی کی نوک ادنیٰ ایک آنکھ میں چھبودی جس سے ابیسی کا ناسو گیا اگرچہ یہ واقعہ رسول اللہ صریح نہیں ہے مگر اس قدر مشہور و معروف ہے کہ قابل انکار نہیں ہو سکتا اور اس شعر کی بہت سی جواب سائل مختلفہ میں اسی جواب ادریس علیہ السلام سے نکالے ہیں۔ اسے کلامہ سمیر خیال میں اسی قدر مذہب اشاعرہ اور اسکے بانیان کی فصاحت و رسوائی کے لئے کافی و دافی ہے کہ ماخذ انکا داستانیں اور داعظین کی نو ایجاد باتیں ہیں۔

قول علامہ علیہ الرحمہ تیسری بحث اس میں ہے کہ تمام شرائط کے حصول کیوقت ردیت کا حصول واجب ہے۔

سوائے فرقہ اشاعرہ کے تمام عقلا کا اتفاق ہے کہ حصول شرائط کیوقت ردیت کا وجہ لازم کیونکہ کسی عقل کو اس میں شبہ نہیں کہ جب تمام شرطیں ردیت کی موجود ہونگی تو ردیت کا حصول بھی

ضروری ہے اس باب میں شاعر نے تمام عقلا سے اختلاف کیا اور مفسر کو اختیار کر کے اس امر کی تجویز کی ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ہمارے آگے تیسے بلند پہاڑ زمین سے آسمان کی چوٹی تک پہنچے ہوں چاروں جانب کوئیں محیط ہوں سے قریب جی ہوں مشرق و مغرب کی پھیلے جی ہوں رنگا رنگ اوس میں انوان مختلف بھی پائے جاتے ہوں حد سے زیادہ روشن بھی ہوں ٹھیک و پور کے وقت آئینہ سوچ کی چہرہ بھی پڑی ہو پتھر بھی ہمارے اندر کیے سکین اور نہ اوپر کسی جزو کو اس طرح جائز ہے کہ ہمارے قریب میں ہونا آوازیں بلند ہوں جنہیں سکر ہر ایک آدمی پہل جاتا ہو سخت سے سخت آواز کی حد میں لوگ اوسے سنتے ہوں ہمارے حاشے بھی سلیم ہوں کوئی مانع بھی ہمارے اور اون آوازوں کے درمیان نہ ہو بعد بھی نہ ہو بلکہ وہ ہے بہت قریب ہوں پتھر بھی نہ ہم انہیں سن سکیں اور نہ کسی طرح احساس کر سکیں اسی طرح ہیکہ کوئی شخص کہتے ہیں گرم کیے سے لوتے کو ہاتھ سے پکڑتا ہے تو مکن ہے کہ اوسکی حرارت کو نہ محسوس کر سکے بلکہ مکن ہے کہ کسی شخص کو آئینہ تو میں ڈالیں جس میں رانگا ڈاکر چھلایا گیا ہو یا تیل چھلایا گیا ہو پتھر بھی نہ وہ نور کو دیکھ سکے اور نہ پتھر کو رانگے کو محسوس کرے اور نہ اوسکی حرارت کا احساس ہو بلکہ مکن ہے کہ اوسکے اعضا بھی مفصل ہوں جہاں اور وہ اوسکے الم کو محسوس نہ کر سکے " مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محض مفسر اور یہاں عقل اسکے فساد پر حاکم ہے اور جو کوئی اسکا منکر ہو وہ اظہر محسوسات کا منکر ہے۔

قول ابطال اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ رویت کے شرائط جو وقت موجود ہوں تو لازم نہیں کہ رویت کا حصول ہو اور اوسکے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ میں اس بات کی قدرت ہے کہ آنکھ کو باوجود حصول شرائط رویت کے رویت سے روکنے لے اگرچہ عاۃً تحقق رویت ضروری ہو جبکہ امور مذکورہ پائے جائیں اور جو کوئی اسکا منکر ہے وہ خوارق عادات اور معجزات انبیا کا بھی منکر ہے کیونکہ بالاتفاق تمام اہل مذاہب معتزلہ و اشاعرہ و امامیہ و ائمتہ نقل کیا ہے کہ جناب سرور کائنات شب ہجرت میں اپنے گھر سے نکلے اور قریش کے لوگ بارادہ کسل آگے ہر طرف سے گھیرے ہوئے تھے حضرت ادن کے قریب سے ہو کر گذرے اور انکے چہرہ پر خاک بھی ڈالی سو وہیں پڑھتے بھی جاتے تھے مگر کسی نے آپ کو نہیں دیکھا حالانکہ وہ سب اوسوقت بیٹھے ہوئے تھے۔ عورتے نہ تھے اور نہ غافل تھے تو جو کوئی اسے نہ مانے کہ باوجود حصول شرائط رویت کا نہ حال ہونا مکن ہے اس طرح کہ پروردگار عالم آنکھ کو اپنی قدرت سے دیکھنے سے باز رکھے تو اوسے چاہیے کہ ایسے معجزات کا بھی انکار کر دے۔ اور بعض اشاعرہ کی یہ بھی رائے ہے کہ اجتماع شرائط کے وقت رویت ضروری

نہیں ہے ایسے کہ ہم بڑے سے بڑے جسم کو چھوٹا دیکھیں اور یہ صرف اسوجہ سے ہے کہ ہم اس کے
صرف بعض اجز کو دیکھتے ہیں باوجودیکہ وہ تمام جسم حصول شرائط میں مادی ہے لہذا معلوم ہوا
کہ اجتماع شرائط کے وقت رویت کا ہونا ضروری نہیں (چشم بد دور کتنا خوبصورت استدلال ہے
وہ لوگ کتنا حسین ہر اور دلیل بھی کیسی مقول ادواہ مترجم) اور تحقیق یہی ہے کہ اشاعرہ کی مراد علم
و جوب رویت سے یہی ہے کہ عقلاً جائز ہے کہ باوجود شرائط رویت نہ حاصل ہوا اور تعلق قدرت اس
سے ممکن ہوا اسکو انکار محسوسات ہو گیا واسطہ ادویہ کی ذکر سفسطہ ہو سکتا ہے۔

مصنف نے جو اس امر کو بیان کیا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جائز ہے کہ بڑے بڑے پناہ کھڑے
ہوں اور وہ اُسے نہ دیکھ سکیں اور اس کے متعلق ثابت مبالغہ اور سخت و شیعہ و ہونا کمال ذکر جنہوں نے
اور محکمہ الفاظ استعمال کیے ہیں جن سے قلندر لوگ بھی جھوٹے لگیں اور عوام الناس اس کے مذہب
فاسد و رائے کا سد کی طرف متوجہ ہو جائیں تو یہ ایسے خیالات ہیں جو نہ کسی اشعری کا قول و ارادہ
مذہب بلکہ یہ ایک اعتراض کی صورت ہے جو مقررین ان اشاعرہ پر وارد کرتا ہے اور کہہ سکتا ہے
کہ حصول شرائط کے وقت اگر رویت کا حصول لازم نہ ہو تو جائز ہوگا کہ ہمارے سامنے بڑے سے بڑے
اونچے پارٹ موجد ہوں اور ہم انہیں نہ دیکھ سکیں جسکا جواب اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ ہم اسے نہیں مانتے
کیونکہ یہ بات دیگر امور عادی سے منقص ہے کیونکہ ہر عادی شے کی نقیض کا وجود ممکن و جائز ہے
باوجودیکہ میں یقین ہے کہ امور عادیہ کے مخالفت و نقیض کا وجود نہیں ہو اس سے تو کوئی سفسطہ
نہیں یہی حال بلند سے بلند پارٹوں کا ہے جنہیں باوجود سامنے ہونے کو ہم نہیں دیکھتے کیونکہ
یہ صرف ہماری تجویز ہے مگر میں یقین حاصل ہے کہ ایسا ہوتا نہیں (یہ خوب کہہ میں یقین ہے
کہ ایسا ہمیں ہو سکتا مگر پھر بھی کہے جاتے ہیں کہ ممکن ہے مترجم) کیونکہ جواز و امکان کو وقوع لازم نہیں
اور یقین عدم کے بھی منافی نہیں لہذا محض تجویز کرنا کسی امر محال کا (سفسطہ ہوگا) مگر جنہوں نے تو
ضرور ہوگا کہ کسی امر غیر واقع کو واقع تجویز کریں۔ دیکھ رہے ہیں کہ پارٹ موجد ہیں مگر کہہ رہے ہیں ممکن ہے
موجود نہوں مترجم

اور حاصل کلام اشاعرہ کا یہ ہے کہ تحقیق شرائط کو وقت رویت کا حصول لازم نہیں اور عقل تجویز
کرتی ہے کہ رویت اس وقت نہ حاصل ہو۔ باوجودیکہ ایسا ہونا عادتہ محال ہے مگر علمائے مخالفین
محال عقلی اور محال عادی میں تفریق ہی نہیں کرتے اسی عدم تفریق کو وجہ سے تمام اعتراضات
مصنف کے پیدا ہوئے ہیں علاوہ اس کے جو کچھ مصنف نے منو ماورا و سکی توصیف مبالغہ آمیز

قول حقائق

الفاظ استعمال کیے ہیں وہ سب نفس عداوت کی شہین پکاریں ہیں چارکیاں سابق کو معلوم ہو چکی
مخاطب نے اس سلسلے میں جو اشاعرہ کے غلطی کی اصلاح کیلئے خرق عادت اور
معجزات انبیاء علیہم السلام کا ذکر کیا ہے خصوصاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
شب بھرت واسے معجزے کو کہ باوجود حصول شرائط کے رویت نہ ہو سکی اور آنحضرت کفار فریش کے
پانس سے ہو کر گزر گئے ہرگز اس اصلاح مقصود کے قابل نہیں ہو سکتے یسوع المصلوب حاکم
الذہاب یہ اسوجہ سے کہ معجزہ مذکورہ میں خرق عادت کا واقع ہو چکا ہے یہ لازم نہیں کہ باوجود
حصول شرائط کے رویت نہ ہوئی ہو بلکہ ہائز ہے کہ پروردگار عالم نے کوئی حائل مثل دھوئیں
یا غبار یا ابر کے دفعہ اس مقام پر پیدا کر دیا ہو جس کی وجہ سے کفار فریش آنحضرت کو نہ
دیکھ سکے ہوں جیسا کہ خود پروردگار عالم فرماتا ہے (سورہ بقرہ) خضعوا لله علی قلوبہم
علیٰ سمعہم و علیٰ ابصارہم غشاۃ اللہ نے ان کے دل پر پردہ کر دی ہے اور ان کے کان
اور آنکھ پر پردے ہیں یعنی جیسے یہاں فرمایا ہو کہ آنکھ پر کفار کے پردے پڑے ہیں اسطرح
آنحضرت کیلئے بھی کیا ہو اور سورہ یسین میں فرمایا ہے وجعلنا من بین یدہم سدّاً و
سوراً مختلفہم سدّاً فاغشینا ہم ذہم لا یبصر دن رات کے سنانے ایک سد اور اون کے
پچھے ایک سد قائم کر دی پھر بچنے انکی آنکھ پر پردہ ڈال دیا ہے کہ وہ نہیں دیکھتے اس آیت میں
اغشینا ہم ذہم کے معنی یہ ہیں کہ بچنے انکی آنکھ پر پردہ ڈال دیا ہے اور انکی دیریاں حائل
ہو گئے ہیں جیسا کہ اکثر تفسیرین میں لکھا ہے لیکن مخاطب نے جو اشاعرہ کے کلام کی بنا قاعدہ حریان
عادت پر قرار دی ہے اور کہا ہے کہ عقلاً تحقق شرائط کی وقت رویت کا حصول لازم نہیں تو علاوہ
اسکے کہ اس قاعدہ مشومہ کے متعلق ہم لکھ چکے ہیں یوں بھی مردود ہے کہ جب تمام
شرائط رویت کی موجود ہو چکی تو ضرور ہے کہ روایت کی علت تامہ بھی موجود ہو پس
اگر ایسے وقت میں عدم رویت ممکن ہو تو جائز ہو گا کہ علت تامہ کے ہوتے ہوئے
معلول کا وجود نہ ہو حالانکہ بالکل باطل اور غلط ہے لہذا معلوم ہوا کہ اشاعرہ کی غلطی کا
سبب یہی ہے کہ اس قسم کے محال عقلی اور محال عادی میں فرق کو نہیں سمجھ سکے اور مخاطب
کی یہ عادت ہے کہ اوچھین کے کلام کو دہرا دیا کرتا ہے (یہ نہیں سمجھتا کہ درست بھی ہو یا
نہیں) اس مقام پر رویت اور اسباب رویت اور شرائط رویت میں جو مختلف عادی ہو سکتا ہے
او کی یہی صورت ہوتی ہے کہ پروردگار عالم یا تو تمام اجزاء علت تامہ کو اس کے یا بعض کو معدوم کر دی

اور اس کے بدلے میں دوسرا معلول پیدا کر دے جیسا کہ چتر کے سونا ہو جانیکے متعلق بیان کیا گیا ہے۔
 نہ یہ کہ اوسے معلول یعنی رویت کو مثلاً بغیر اسکی علت تامہ کے پیدا کر دے اور یہ کہ مٹا کہ امور حادثہ
 کے درمیان علیہ اور معلولیت پائی جاتی ہی نہیں۔ محض سفسطہ ہے اور زیادہ تشبیہ کے قابل ہے۔
 اس موقع پر بخاطربے ایک حاشیہ بھی دیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ جسے سے بڑے بہار کے
 سامنے موجود ہونے اور چھپر بھی نہ دکھائی دینے کے امکان سے اگر امکان ذاتی مراد یعنی نہ
 دکھائی دینا ممکن ہے مگر امکان ذاتی، تو یہی دراصل مذہب اشاعرہ ہے اور اس میں کوئی فساد
 اور کوئی سفسطہ نہیں ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ انکے معدوم ہونیکا یقین نہیں ہے اور عقل انکے وجود سے
 انکار نہیں کرتی تو ہم نہ مانینگے کیونکہ ہر وقت ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم
 ہو جاتا ہے کہ انکے معدوم ہونیکا علم عادی حاصل ہے اور امکان ذاتی اس کے مخالف نہیں
 اٹھتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو ازرا امکان سے مراد یہاں یہ ہے کہ عقل حکم کرتی
 ہے کہ وجود شر الہی کی وقت رویت کا ہونا ممکن ہے حالانکہ یہ نقیض ہے اس بدست عقل کی
 جس میں عقل حکم لگاتی ہے کہ رویت کا وجود ایسے وقت میں واقع ہر لہذا حکم اول اس حکم کیساتھ
 نہیں پایا جاسکتا کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے، حالانکہ تم اس کے برخلاف قائل ہو اور چلفہ
 اور تحقیق یہ ہے کہ اس دلیل در اسکے جواب کا بننے ایک ایسے مقدمے پر ہے جس میں دونوں فریق
 مختلف ہیں وہ یہ ہے کہ تمام مقدمات اور موقوف علیہ امور کے وجود کی وقت معلول کا وجود لازم
 ہے یا نہیں تو جن لوگوں نے تمام افعال کو (خواہ خیروں یا شر) منسوب الی اللہ کیا ہے یعنی اشاعرہ
 نے، وہ اس امر کے قائل ہوتے ہیں کہ لازم نہیں ہے کہ یہ کہ عادت اس کے موجود ہونے پر جاری
 ہے اور جو لوگ بعض افعال کو خدا تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں یعنی امامیہ اور معتزلہ اور
 حکماء وہ اسے لازم بتاتے ہیں اور یہی عقل کے مطابق بھی ہے اور بدست اسکی حاکم ہے کہا
 جائیگا۔

قول علامہ علیہ الرحمہ ہے جو تھی علت اس امر میں کہ شر الہی اور اک کے ہونیکے وقت ادراک
 کا وجود ناممکن ہے اور اشاعرہ نے اس باب میں تمام عقائد کے برخلاف کہا ہے اور یہ جو نہ کیا ہے
 کہ باوجود فقدان شر الہی کے ادراک کا حصول ممکن ہے اسے نزدیک یہ امر جائز ہے کہ ایک
 اندھا آدمی جو کہ مشرق میں ہو ایک چھوٹی سی سیاہ چوٹی کو یا چتر ریشیا رکھتا رہے جو طرف
 مغرب میں واقع ہو اور بڑے اونچے پہاڑ اور دیواریں بھی درمیان میں حائل ہوں یہ مختلف

دیکھ لے۔ اور ایک ہر شخص جو پورب میں ہو، ہلکی سے ہلکی آواز کو جو کچھ مہوش لے۔ اور اس قسم کے اعتقاد رکھنے والے کی حماقت کے ثبوت کے لئے یہی کافی ہے کہ بدابہت کو توڑ رہا ہے بدابہت سے مکابرہ کر رہا ہے۔ اور سفسطہ کے اندر داخل ہو رہا ہے۔ یہ تو انکا اعتقاد ہے۔ اور کس قدر عجیب ہے انکا حال کہ بڑے بڑے اجسام کے دیکھنے سے جو رنگ اور چمک میں بہت زیادہ ہوں۔ اور ہم سے قریب تر بھی ہوں باوجود موانع کے دور ہونے اور شرائط کے حاصل ہونے کے منع کرتے ہیں۔ اسطرح ہولناکی و ازونکے سننے سے بھی منع کرتے ہیں اور اس امر کو تجویز کرتے ہیں کہ اندھا آدمی چھوٹے سے چھوٹے جسم اور خفی سے خفی جرم کو گہری تاریکی میں مشاہدہ کرے۔ حالانکہ ان دونوں امور میں نہایت بعد ہوا اسطرح سننے کے متعلق بھی اونکا اعتقاد ہے۔ تو کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ کوئی سفسطائی بھی انکار محسوسات میں اس حد تک پہنچا، حالانکہ تمام عقلاء نے سفسطائیوں پر اس مسئلہ کے بیان میں سفسطہ کا حکم لگایا ہے کہ ممکن ہے کسی کے گھر میں مثلاً مٹی کے ظروف رکھے ہوں اور وہ شخص گھر سے باہر چلا جائے جب واپس آئے تو دیکھے کہ وہ تمام ظروف بڑے بڑے فاضل مدق کی صورت میں منقلب ہو گئے ہوں۔ مگر اشعریوں کو دیکھو کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جائز ہے آنکھوں کے سامنے ہی وہ ظروف آدمی بٹگے ہوں مگر ہمیں ظروف ہی دکھائی دیتے ہوں۔ نہ معلوم کس قسم کی عقل ان لوگوں کے دماغ میں ہے، تو یہ لوگ سفسطائیوں سے بھی سفسطہ میں بڑے ہوئے ہیں۔ اب عاقل منصف کو دیکھنا چاہئے کہ ایسے سفہار کی تقلید آیا جائز ہے اور درست ہے کہ انکو اپنے اور پروردگار عالم کے درمیان واسطہ قرار دے۔ اور انکی طرف رجوع کرنے اور انکے قول کو قبول کرنے میں معذور سمجھے پس اگر کوئی شخص بعد اسکے سمجھنے کے بھی اس تقلید کو تجویز کرے تو مقلد گناہ سے چھوٹ جائیگا اور یہ گناہ کار ہوگا۔ ہم ایسے لغزش اقدام سے بواسطہ خدا پناہ مانگتے ہیں۔

یہاں پر ایک فاضل نے خوب کہا ہے کہ کسی عاقل تجربہ کار کو اس میں شک نہیں ہو سکتا کہ ہر سلیم الحواس آدمی جبکہ آگ میں ڈال دیا جائے اور ادھیں دیر تک باقی رہے کہ اسکے ہضما تک جل کے جدا جدا ہو جائیں تو اسے آگ کی حرارت ضرور محسوس ہوگی۔ اور یہ بات بالکل محال ہے کہ مثلاً بغداد میں ایک عظیم الشان فوج آئے اور اہل شہر مقتول بھی ہوں اور انکے قریب بچ بھی بچیں اور آندھیاں بھی چلیں اور آوازیں بھی بلند ہوں مگر کوئی شخص اہل شہر سے انھیں

نہ دیکھے۔ اور نہ اونکی آوازیں سنے اور یہ بھی محال ہے کہ تمام اہل زمین اپنی ٹنگا ہر آسمان
 کی طرف بلند کریں اور اوسے دیکھیں پھر بھی نہ دکھائی دے۔ اور یہ بھی محال ہے کہ ایک
 شخص محسوس کے جسم پر ایک ہی سر دکھائی دیتا ہو۔ اور واقع میں اُسکے ہزار سر ہوں مگر
 سب غیر محسوس ہوں۔ اور یہ بھی محال ہے کہ آسمان میں ایک ہزار آفتاب ہوں اور
 ہر ایک اس آفتاب محسوس سے ہزار گونہ بڑا بھی ہو اور پھر بھی محسوس نہ ہو۔ اور یہ بھی
 محال ہے کہ کوئی شخص ہزار مرتبہ ہزار آدمیوں کے سامنے اس طرح بیچ بچ کر کے کہ ہر شخص سن
 سکے کہ ”ذی نہیں کھڑا ہوا“ اور پھر بھی حاضرین لفظ ”نہیں“ کو نہ سنیں باوجودیکہ
 اوسنے ہزار مرتبہ اس لفظ کو چلا چلا کر کہا ہے۔ بلکہ ہمارا ان چیزوں کو جاننا کئی درجہ اس
 بڑھا ہوا ہے جو ہم جانتے ہیں کہ ہمارے کمر کے ظروف ہمارے خیمت میں بڑے بڑے
 عالم و فاضل منطقی و مہندس نہیں ہو گئے۔ اور یہ کہ ہمارا فرزند محسوس و مشاہد جو کل
 مٹا وہی آج بھی ہے۔ اور یہ کہ آنکھ جھپکاتے ہی ایک آفتاب کے ہزار آفتاب نہیں
 ہو گئے۔ جو ہماری آنکھ کھولتے ہی فنا ہو گئے ہوں۔ باوجودیکہ خدا اُسے ان سب پر
 قادر ہے۔ اور یہ تمام امور فی نفسہ ممکن ہیں۔ حالانکہ (ان قضایا سے ممکنہ میں) عقلائے
 دنیا نے سو فطائیوں کے تغلیط کی ہے اور بری محبت لایا ہے تو ان قضایا کا کیا حال ہوگا
 جسکی تجویز اشاعرہ نے کی ہے جنکے سبب مشاہدات پر اعتماد ہی جاتا رہتا ہے (یعنی اگر
 ایسا ہو کہ جسے ہم درخت دیکھ رہے ہیں وہ فی الواقع انسان ہو۔ جسے انسان دیکھ رہا ہو
 فی الواقع وہ گدہ ہو جسے ہم گدہ دیکھ رہے ہوں وہ فی الواقع وہ فاضل ابن روز بہان ہو۔ جسے گرم
 محسوس کر رہے ہوں وہ سرد ہو۔ جسے خوفناک آوازیں سن رہے ہیں وہ پیار کی آواز ہو وغیرہ
 وغیرہ تو کسی محسوس و مشاہدہ پر اعتماد ہی نہیں رہ سکتا جس سے نظام تمدن میں سخت
 خلل واقع ہونے کا اندیشہ ہے) یہاں پر سب سے زیادہ عجیب زمیں الاشاعرہ فخر الدین رازی
 کا جواب ہے جو ان لفظوں میں ادا کیا گیا ہے کہ ”جو جائز ہے کہ پروردگار گرم ہو ہے میں اگ سے
 ٹپکتے ہی برودت پیدا کر دے جسکی وجہ سے وہ چھوٹنے والے کو سرد معلوم ہونے لگے اور
 رنگ سرخ اوسکا دکھائی نہ دے۔ یا جسم سرد میں حرارت اور رنگ آتش پیدا کر دے“
 مگر بیچارہ فخر الدین رازی کو یہ خبر نہ تھی کہ اس میں نزاع ہی نہیں ہے کیونکہ قناریع فیہ توبہ بتا
 ہے کہ جسم گرم جسے انسان صحیح احوال میں شدت حرارت کی حالت میں چھوٹے اور اوسے یہ

جرات محسوس نہوا سنے کہ اشاعرہ کی یہی رائے ہے پھر اس کے لئے یہ جواب کیونکر کافی ہوگا۔
قول ابطال مصنف کے تمام کلام کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک رویت میں وجود شرائط اور عدم شرائط کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور ایسا جوہر کو لوگ سوفسطائیوں نہیں داخل ہو گئے ہیں لیکن ہم اس طرح پتھار سے سامنے اشاعرہ کے کلام کا حاصل بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ اس شخص کی چشم بصیرت کو تعصب کی راہوں نے کس طرح بیکار کر دیا ہے۔

سوفسطائیوں کا مذہب نفی حقائق اشیاء ہے (یعنی عالم بھر میں کوئی شے موجود نہیں حتیٰ کہ خود وہ شخص بھی جو نفی کر رہا ہے) وہ کہتے ہیں کہ کسی شے کی حقیقت اسکی حقیقت نہیں۔ لہذا آگ آگ نہیں اور پانی پانی نہیں وغیرہ وغیرہ اور ہو سکتا ہے کہ پانی آگ ہو اور پانی ہو وہ کچھ بھی نہ ہو۔ انکی رائے کے بموجب لازم آتا ہے کہ آگ نہ ہو بلکہ پانی یا ہوا یا اور کچھ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ منسبط ہے اور اس سے محسوسات پر اعتماد بالکل اٹھ جاتا ہے اور فن حکمت بھی باطل ہوا جاتا ہے جو کہ اشیاء کی حقیقت سے بحث کر رہا ہے۔

مگر اشاعرہ کا یہ مسلک نہیں ہے۔ انکے کلام کا حاصل مسئلہ رویت وغیرہ میں تو یہ ہے کہ جتنے اشیاء موجود ہیں انکا وجود بار بار وہ بار بار تعالیٰ اور بہ قدرت خدا ہوتا ہے جو کہ انکی علت تامہ ہے۔ اور جبکہ قدرت خدا علت تامہ ٹھہرے تو اسباب طبیعیہ کے وجود کی وقت لازم نہوا کہ کوئی شے موجود ہو۔ یا انکے معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو۔ (کیونکہ کسی چیز کے شروط و اسباب کو اس کے وجود اصلی میں کوئی مداخلت ہی نہیں) البتہ عادت پروردگار عالم اس امر پر جاری ہو گئی ہے کہ وجود شرائط کے وقت اشیاء عالم موجود ہو جاتے ہیں اور انکے معدوم ہونے کی وقت معدوم۔

یہی عادت جو طبیعت اشیاء میں ہے قائم مقام وجوب ہو گئی ہے (یعنی اس عادت اکسیر کی وجہ سے لازم ہو گیا ہے کہ عالم کی تمام اشیاء اپنی شرائط کی وقت موجود ہوں۔ اور معدوم ہونے کے وقت معدوم) اگرچہ باعتبار قدرت خدا کے لازم نہیں ہے۔ نہ وجوداً اور نہ عدماً۔

بلکہ عقلاً جائز ہے کہ تمام شرائط موجود ہوں پھر بھی وہ شے نہ پائی جائے۔ اور کوئی شرط بھی موجود نہ ہو پھر بھی وہ شے موجود ہو جائے۔ کیونکہ اس سے کوئی خال عقلی لازم نہیں آتا اور

نسبت قدرت خدا تعالیٰ کے ہے جو فاعل مختار ہے نہ باعتبار کسی اور شے کے (مثلاً یہی مسئلہ رویت جسمیں ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں۔ اور اسکی چند ایسی شرطیں ہیں کہ جنکے پائے جانیکے وقت رویت کا وجود لازم ہے اور جنکے نہ پائے جانے کیوقت اسکا وقوع ناممکن ہے۔ مگر یہ تمام امور مطابق جریان عادت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی عادت قائم کر لی ہے کہ بعض موجودات کو انکے اسباب بلبعیہ کے ساتھ پیدا کرتا ہے اور جب وہ اسباب نہیں تو پیدا نہیں کرتا پس رویت کا نہ حاصل ہونا شرائط کے موجود ہوتے وقت یا حاصل ہونا شرائط کے موجود نہ ہوتے وقت مادۃ محال ہے کیونکہ مادیات اکیسہ کے برخلاف ہے۔ اگرچہ عقلاً جائز ہے جبکہ ہم قدرت فاعل اور اسکے ارادہ کو وجود اشیا کی علت تمامہ مانیں۔ البتہ یہ اشاعرہ کا مذہب! اب اذکیاء کا گروہ بتائے کہ اس میں مسقط کہاں سے آیا۔

اور جبکہ تمکو یہ بیان معلوم ہو چکا تو جتنے اعتراض بھی اس شخص (علامہ حلی) نے ان مباحث میں وارد کئے ہیں یا استبعادات اور تشنیعات کو ذکر کیا ہے ان سب کا جواب سہل ہو گیا۔

رہا امام رازی کا جواب تو وہ بمقابلہ ایک استبعاد کے ہے۔ اور وہ یہ کہ بعض لوگ اس بات کو بید سمجھتے ہیں کہ گرم کیا ہوا لوہا بھی تنور سے نکلے اور ذرا بھی نہ جل جائے۔ تو امام رازی نے اسکے جواز اور امکان کیوجہ بیان کر دی ہے یعنی ممکن ہے کہ پروردگار عالم اس کو پسے میں آگ سے نکلے ہی وقت سردی پیدا کرو دیتا ہو۔ لہذا رازی کا جواب صحیح ہے آئندہ خدا کو معلوم۔

لیکن مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ درمنازع فیہ صرف اس قدر ہے کہ جو جسم (مثلاً لوہا) انتہائے حرارت میں ہو اور اسے انسان صبح اتوا اس شدت حرارت کی حالت میں چھوئے تو آیا اسے حرارت اسکی محسوس ہوگی یا نہیں؟ اس مقام پر اصحاب امام رازی اسے جائز بتاتے ہیں۔ تو اسکے

جواب میں میں کہتا ہوں کہ میں نے اعلیٰ بیان کر دیا ہے کہ اس جائز ہونے کے کیا منہ ہیں اور یہ عقلاً جائز ہونا مادۃ محال ہونے کے منافی بھی نہیں ہے کیونکہ اشاعرہ یہ نہیں کہتے کہ عادۃً بھی ایسا ہونا محال نہیں ہے۔ مگر اس سے کوئی محال عقلی لازم نہیں آتا جس طرح

کا استعمال وجود و عدم کے اجتماع میں لازم آتا ہے۔ لہذا جائز ہے کہ پروردگار عالم کی وسیع قدرت اس سے متعلق ہو اور وہ اسکی حرارت کو تاثیر سے روک دے۔ اور جسے اس

انکار ہوا اسے چاہیے کہ جناب براہیم برآگ کے برد و سلام ہو جانے سے بھی منکر ہو جائے جس سے باوجود آپکے آگ میں ڈالے جانیکے بھی آپ کا بدن نہ جل سکا۔

قول احقاق

فاضل مخاطب نے جس قدر بھی اس فصل میں بیان کیا ہے وہ سب بدیہی امر میں شک پیدا کر دینے یا نزاع لفظی بنانے کی طرف راجح ہے جیسا کہ سابقاً بتائے تھے تحقیق کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اس مقام پر ہم فاضل کے تمام مقدمات کا ضعف بہ تفصیل بیان کرتے ہیں تاکہ کوئی ہمارے اس جہال کے متعلق یہ نہ خیال کرے کہ توضیح کلام سے ہم عاجز ہیں۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ اولاً ہی مسلم نہیں کہ تمام سوفسطائیہ حقائق اشیاء کے نفی کے قائل ہیں۔ بلکہ افضل ترین سوفسطائیہ یعنی فرقہ لا اور یہ جیسا کہ کتاب مواقف میں مذکور ہے امور حسیہ کے باطل ہونے میں توقف کے قائل ہیں (یعنی معلوم نہیں کہ آیا حسیات کا وجود یکسر نہیں ہے یا ہے) نہ بالکل نفی حقائق اشیاء کے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنکی طرف قول منسوب کیا گیا ہے کہ گھر کے اندر دھڑے ہوئے برتن ممکن ہے کہ برے برے عالم فاضل ہو گئے ہوں (اور یہ کو محسوس نہوتا ہو) اور اشاعرہ کے کلام کو ان ہی کے کلام سے مشابہ بتایا گیا ہے۔ پس فاضل مخاطب نے جو کہا ہے کہ سوفسطائیہ گروہ مطلقاً نفی حقائق اشیاء کا قائل ہے درست نہیں ہے۔ ہاں یہ نفی مطلق سوفسطائیہ کے ایک گروہ یعنی عناد یہ کی طرف منسوب ہے لیکن صرف ایک فرقہ سوفسطائیہ کے کلام سے اشاعرہ کے کلام کی عدم مناسبت اس امر کو مستلزم نہیں کہ انکا کلام بالکل بھی سوفسطائیہ کے کلام سے مشابہ نہ ہو بلکہ اگر ایک گروہ سوفسطائیہ کے کلام سے مشابہ نہیں تو دوسرے گروہ کے کلام سے تو ضرور مشابہ ہی یا جملہ جس قدر بھی فاضل مخاطب نے سوفسطائیہ اور اشاعرہ کے کلام میں فرق بتانے کیلئے تکلف کیا ہے اس سے اصل سفسطہ میں دونوں کا اشتراک مرفوع نہیں ہوتا۔ کیونکہ فاضل مخاطب کی تقریر کے بموجب سوفسطائیہ گروہ اس بات کا منکر ہے کہ حقائق اشیاء سبب و مسببات کے ذریعہ سے موجود ہوتے ہوں اور اشاعرہ ان اسباب کے اسباب ہونے اور مسببات کے مسببات ہونے سے ہی منکر ہیں۔ لہذا دونوں فرقے ایک بدیہی امر کے وجود کی نفی کر رہے ہیں۔ اور یہ بات کچھ مخفی نہیں۔

نیز سوفسطائیہ کے کلام کی تقریر میں جو فاضل مخاطب نے کہا ہے کہ وہ لوگ اس امر کو جائز بتاتے ہیں کہ پانی مثلاً درحقیقت آگ ہو (اور محسوس نہوتا ہو) تو یہ بھی درست نہیں بلکہ یہ تجویز ثبوت حقیقت اشیاء کی فرع ہے حالانکہ فرض یہ ہے کہ وہ لوگ سرے سے حقائق اشیاء کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ نیز شرح مواقف میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ممکن نہیں

کہ عالم میں کوئی ایسا گروہ عقلا کا ہو جسکی طرف وہ قول منسوب ہو جو سوسطانیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے بلکہ دراصل ہر غلط گو اپنے مقام غلط میں سوسطانی ہے۔ تو فاضل مخاطب مصنف علامہ کے اس کلام کو کہ عقل بلغ احد من السوسطانیۃ اسی مطلب پر کیوں حمل نہیں کرتا۔ تاکہ غلطی میں نہ پڑے۔

دشانیہ، فاضل مخاطب نے حاصل کلام اشاعہ کے بیان میں جو یہ کہا ہے کہ "اشیاء اونکے نزدیک صرف ہمارا وہ فاعل مختار اور اسکی قدرت کے ذریعہ سے موجود ہوتے ہیں جو وجود اشیا کی علت تامہ ہے" قابل اعتراض ہے۔ اسلئے کہ یہ کلام متناقض ہیں۔ کیونکہ علت تامہ صرف قدرت ہی کو بتانا پھر یہ کہنا کہ اشیا عالم ارادہ فاعل مختار سے پائے جاتے ہیں۔ ایک دوسرے کے متنافی ہیں۔ بلکہ بسا اسی امر کے مشعر ہیں کہ ذات فاعل کو اس خلق و ایجاد میں کوئی دخلیتہ ہی نہیں۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ علاوہ بریں خود پروردگار عالم اور اسکی قدرت قدیمہ کی علت تامہ حوادث کے ہونے کے متعلق فن حکمت اور کلام دونوں میں بحثیں ہیں جو اپنے مقام پر مذکور ہیں۔ جبکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ شانہ حوادث کی علت تامہ ہو تو یا حوادث کا قدیم ہو جانا لازم آئے گا یا باری تعالیٰ کا حادث ہو جانا۔ اور تو فیح اسکے کتب متہ اولہ میں اسقدر لکھ دی گئی ہے کہ اس سے زائد متصور نہیں۔ چاہئے کہ فاضل مخاطب و نصیب پڑھے اور سمجھے۔

رہے کلام مخاطب کے بانی مقدمات تو وہ بدابہت اور جس کے مخالف امور کی تجویز اور مباحث سابقہ کی شرح میں مذکور شدہ مطالب کا دہرانا ہے حالانکہ ہم نے سابقاً اسکے متعلق جو لکھا تھا لکھ دیا ہے اس سے یاد کرو۔

دشانیہ، امام رازی کے کلام کی تاویل میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس استبعاد کے دفع کرنے کیلئے جسکی اونے تقریر کی ہے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر عیداد عقل ہے تو صرف یہی بات کہ کوئی شخص کسی جسم گرم کو چھوئے اور اسے در حال حرارت بالکل گرمی نہ محسوس ہو۔ نہ مطلق جسم گرم کی حرارت کا نہ محسوس ہوتا۔ جیسا کہ اس صورت مستبعدہ کے تصویر و بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ اور ہماری تقریر سابق سے جسمیں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جو سمجھنے یہ لوگ امر مستبعد کے بیان کرتے ہیں اس سے کوئی فائدہ نہیں۔ وہ کلام بھی دفع ہو جاتا ہے جسے فاضل نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے کہ "ہم نے بیان کر دیا ہے

کہ اس تجویز کے کیا معنی ہیں؟ (اس لئے کہ خواہ یہ معنی ہوں یا وہ بہ صورت مستبعد ہے)
(رابعاً) یہ جو کہا ہے کہ جو کوئی اسکا منکر ہوا اسے چاہئے کہ حضرت ابراہیم پر آگ کے
برود و سلام ہو جانے سے بھی منکر ہو۔ قابل اعتراض ہے۔ کیونکہ خود فاضل نے اپنی اس
شرح کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس انکار سے آیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ بسبب از ہونے
اس امر کے کہ حضرت ابراہیم کا واقعہ اس صورت سے ہوا ہو کہ پروردگار عالم نے آگ کی
حرارت ہی سلب کر لی ہو۔ رہا اسکا جواب جو فاضل نے اس حاشیہ میں لکھا ہے کہ لفظ علی
جو برداً و سلاماً علی ابراہیم میں واقع ہے وہ بظاہر اس بات کو بتا رہا ہے کہ آگ کا وجود
آگ رہنے اور متصف بحرارت ہونے کے حضرت ابراہیم میں موثر نہ ہو سکی۔ نہ یہ کہ بالکل
مٹنڈی ہو گئی ہو۔ ورنہ مناسب تھا کہ برداً کے ساتھ سلاماً نہ فرماتا۔

تو مردود ہے اس لئے کہ مفسرین نے اجماع کر لیا ہے کہ یہ معنی درست نہیں۔ اور کیونکہ درست
ہو سکتا ہے حالانکہ اگر پروردگار صرف لفظ برداً پر اکتفا کرتا تو اسوقت علی مضرة کے
معنی کا احتمال پیدا کرتا حالانکہ ایسا نہیں۔

اور یہ جو کہا ہے کہ ”یہ بات وہ ہے جسے ذوق سلیم ہی سمجھتا ہے“ تو اگر اس سے
مراد اپنا ذاتی مذاق ہے تو وہ کسی دوسرے کیلئے حجت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا
مذاق صفراوی جو عداوت اہلبیت و شیعیان اہلبیت کی تلخی سے مخلوط ہے ایسا ممکن
ہے کہ کسی چیز کو خلاف واقع صورت میں سمجھے۔ جیسا کہ صفراوی مزاج والا شہد کو تلخ
محسوس کرتا ہے۔ اور اگر غیر ذوق صحیح مراد ہے تو بر تقدیر اسکی ججہ کے سلم نہیں کہ
وہ لوگ بھی آیت کے وہی معنی سمجھتے ہوں جو فاضل مخاطب نے سمجھے ہیں۔ چنانچہ ہم نے
واضح طور سے بیان کر دیا ہے۔ اور ہر ادنیٰ فہم والا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے لیکن چونکہ شخص
مغلوب و متحجج کی عادت ہی ہوا کرتی ہے کہ واضح بات کو بھی انکار کر دے اگرچہ ذوق
سلیم و طبع مستقیم اس کے صحت کی حاکم ہو لہذا فاضل سے ایسا ہونا کچھ مستبعد نہیں۔
جیسا کہ شاعر نے کہا ہے

دکم من عائب قولاً صحیحاً وافت من الفہم السقیم

(یعنی بہت سی لوگ قول صحیح کو بھی عیب لگاتی ہیں حالانکہ اسکی مصیبت یہی ہے کہ وہ سمجھتے نہیں۔)

قول علامہ علیہ الرحمہ پانچویں بحث اس امر کے بیان میں کہ فقط وجود روت

کی علت تامہ نہیں ہے۔ (یعنی محض کسی شے کا موجود ہونا اس امر کی علت نہیں کہ وہ شے دکھائی دے ورنہ لازم ہوتا کہ ہوا بھی دکھائی دے)

اشاعرہ نے اس مقام پر بھی تمام عقلا کی رائے سے مخالفت کی ہے اور جو امر کہ بڑا ہے معلوم ہے اس کے برخلاف حکم لگایا ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ محض کسی شے کا موجود ہونا اس کی دکھائی دینے کی علت تامہ ہے اس بنا پر انھوں نے تجویز کیا ہے کہ ہر شے جو موجود ہے وہ دکھائی دے گی خواہ وہ کسی چیز میں موجود ہو یا نہ ہو اور خواہ مقابل ہو یا نہ ہو۔ اسی لحاظ سے ان لوگوں نے تجویز کیا ہے کہ تمام کیفیات نفسانیہ مثلاً علم، ارادہ، قدرت، خواہش، نفس لذہ، اور غیر نفسانیہ جن تک نظر نہیں پہنچتی مثلاً خوشبو، بویں، ذائقے، آوازیں، حرارت، برودت وغیرہ از قبیل کیفیات ملموسہ آنکھوں سے دکھائی دے سکتی ہیں۔ (یعنی ممکن ہے کہ آدمی آواز کو آنکھ سے دیکھے۔ بوے بد۔ یا بوے خوش کو آنکھ سے دیکھے۔ علم و ارادہ کو بھی آنکھ سے دیکھے وغیرہ وغیرہ)

حالانکہ ہمیں بالکل شبہ نہیں کہ یہ قول بڑا ہتھ مکا بردہ ہے۔ اس لئے کہ ہر ماقول کو معلوم ہے کہ مزہ صرف زبان کی قوت ذوقیہ سے محسوس ہو سکتا ہے۔ نہ آنکھ سے۔ اور خوشبو یا بدبو صرف قوت شامہ سے محسوس ہو سکتی ہے نہ آنکھوں سے اور حرارت وغیرہ کیفیات ملموسہ صرف قوت لامہ سے محسوس ہو سکتی ہیں نہ نظر سے۔ اور آواز صرف کانوں سے محسوس ہو سکتی ہے۔ اس وجہ سے اندھا آدمی بھی ان اعراض کو ادراک کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ چیزیں آنکھ سے محسوس ہونے والی ہوتیں تو اندھا آدمی انکو محسوس نہ کر سکتا۔ خلاصہ یہ کہ اس امر کا یقین قابل شک شبہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں شک کرے وہ نوسطانی ہے۔ اور نہایت تعجب خیز تو یہ بات ہے کہ اشاعرہ نے یہ بھی تجویز کیا ہے کہ بڑا سے بڑا پیمانہ بغیر کسی حائل کے بھی ممکن ہے کہ ہمیں دکھائی نہ دے۔ اور یہ کیفیات نفسانیہ جو کسی طرح دیکھی نہیں جاسکتیں۔ دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہ فقط اس قائل کی غفلت ہی غفلت ہے۔ ورنہ اگر ذرا ہوش سنبھالے تو سمجھ سکے گا کہ میں غلط کہہ رہا ہوں

قول ابطال میں کہتا ہوں کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے وجود سے رویت خدا تعالیٰ کے جائز ہونے پر استدلال کیا ہے اور تقریر دلیل جیسا کہ مواقف اور اسکی شرح میں مذکور ہے یوں ہے کہ رنگ۔ روشنی۔ حرکت سکون اجتماع و افتراق وغیرہ اعراض ہیں دکھائی

دیتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر و باہر یہی ہے۔ اور جو ہر کو بھی ہم دیکھتے ہیں کیونکہ جسم کا طول و عرض بالضرور مرنی ہے۔ اور یہ طول و عرض جو ہر نہیں نہ عرض جو جسم میں قائم ہوتے ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم مرکب ہے جو ہر فردہ (اجزائے لایتجزئے) سے۔ لہذا یہ طول (مثال کے طور پر فرض کر لیا جائے کہ جو ہر نہیں پس اگر عرض ہو اور کسی ایک جزو جسم میں قائم ہو تو اس جزو کا حجم دوسرے جزو سے ضرور زیادہ ہوگا۔ تو وہ قابل تقسیم ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے) کیونکہ متکلمین نے بیان کیا ہے کہ وہ جو ہر فردہ جن سے اجسام طبعیہ کی ترکیب ہوئی ہے بالکل قابل تقسیم نہیں ہیں نہ حساً اور نہ عقلاً) اور اگر ایک جزو جسم سے زیادہ میں قائم ہوگا تو عرض واحد کا قیام دو محل میں لازم آئیگا حالانکہ یہ بھی محال ہے تو دراصل طول و عرض کا دکھائی دینا عین جو ہر جسم کا دکھائی دینا ہے۔ جسے وہ جسم مرکب ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ صحت رویت جو ہر و عرض دونوں میں مشترک ہے (یعنی دونوں ہی آنکھوں سے محسوس ہوتے ہیں) اور اس صحت کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے جو حالت وجود سے انکے مخصوص ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وجود کے وقت تو رویت ہوتی ہے اور عدم کے وقت معدوم ہو جاتی ہے اور اگر کوئی امر صحیح حال وجود میں نہوتا تو ترجیح بلا مرجع لازم آتی لہذا بحالت وجود کوئی علت صحیح رویت ہونی چاہیے اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ علت جو ہر و عرض دونوں کے درمیان مشترک ہو ورنہ لازم آئیگا کہ امر واحد کی متعدد علتیں ہوں حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ یہ علت مشترک کیا ہے؟ وجود ہے یا حد؟ کیونکہ اندونوں کے سوا جو ہر و عرض میں کوئی امر مشترک نہیں) لیکن حدوث ایک امر عدمی ہے۔ علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس اس وقت لامحالہ علت مشترکہ جو ہر و عرض اور واجب کے درمیان صرف وجود ہوگا کیونکہ یہی ان تینوں کے درمیان مشترک ہے۔ عرض اور عرض دو لفظ ہیں ایک بیکون اوسط یعنی عرض دوسرا بفتح اوسط یعنی عرض۔ پہلا مقابل ہے طول کا اور دوسرا مقابل ہے جو ہر کا۔ پہلے کے معنی چوڑائی کے ہیں۔ اور دوسرے کے معنی یہ ہیں کہ بذات خود قائم نہ ہو سکے بلکہ کسی محل میں ہو کر پایا جائے۔ پہلے کی دو قسمیں متکلمین نے کی ہیں ایک جو ہر اور ایک عرض جو ہر وہ ہے جو جسم طبعی کی تعریف میں داخل ہے مذاق متکلمین پر اور عرض وہ ہے جو جسم عرضی یا سطح عرضی میں پایا جاتا ہے۔ مخاطب اس مقام پر پہلے عرض سے بحث کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ جو ہر ہے۔ عرض نہیں ہے۔

ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ رویت کے تحقق کی علت خدا میں بھی موجود ہے (یعنی موجود ہونا) پس صحت رویت بھی متحقق ہو گئی۔ یہی مطلوب ہے۔

ہاں اس دلیل سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر موجود شے دیکھی جاسکے جیسے آوازیں۔ خوشبودیں۔ مرنی و سختی اور ذائقہ وغیرہ۔ جیسا کہ اس شخص (علامہ حلی علیہ الرحمہ) نے کہا ہے اور شیخ اشعری بھی اسکو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صحت رویت سے تحقق رویت لازم نہیں (یعنی اگرچہ رویت ہر شے کی ممکن ہے لیکن یہ لازم نہیں کہ ہر شے دکھائی بھی دیوے) کیونکہ ہم ان اشیاء کو اسوجہ سے نہیں دیکھ سکتے کہ خدا کی عاوت انکے دکھانے کی جاری نہیں ہوتی مگر ساتھ ہی یہ محال بھی نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ انکی رویت کو بھی ہم میں اوسید طرح پیدا کر دی جس طرح مرنی چیزوں کی رویت کی قوت پیدا کی ہے۔ لیکن ہمارے مخالفین سخت انکار کے ساتھ بیچارے شیخ اشعری سے پیش آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو مکابرہ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہرگز یہ انکار بجز استبعاد کے اور کچھ نہیں جو عادت مرنی چیزوں سے پیدا ہوا ہے (یعنی چونکہ علاوہ رنگدار چیزوں کے عادت آوازیں وغیرہ دکھائی نہیں دیتیں اسوجہ سے لوگ انکی رویت میں استبعاد کرتے ہیں، حالانکہ حقائق اشیاء اور وہ احکام جو ثابت اور واقع کے مطابق ہیں انکو عادات سے نہیں لیا جاتا بلکہ جو کچھ انکے متعلق عقل خالص جو شائبہ ہوسی اور تقلید سے بری ہو حکم لگائے وہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت رویت کو بیان کر دیا جائے تاکہ طبائع سلیمہ میں جو استبعاد پیدا ہوتا ہے وہ رفع ہو جائے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب آفتاب کی طرف ہم نظر کریں اوسکے بعد آنکھ کو بند کر لیں تو بند کرنے کے وقت بھی آفتاب کا وسیاہی یقین ہوگا جیسا آنکھ کھولے رہنے کی حالت میں تھا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت اوس حالت کے مغائر ہے جسکو رویت کہتے ہیں۔ اور یہ حالت مغائرہ جو اوس حالت سے زیادہ ہے محض حاسہ کا مغائر ہی ہونا نہیں ہے۔ جیسا کہ اپنے معام پر ثابت ہے بلکہ یہ ایک ایسی حالت ہے جسے پروردگار عالم بندہ میں پیدا کر دیتا ہے جو علم معقولات میں بصیرت ہونے کے مشابہ ہے۔ اور جس طرح انسان کی بصیرت جسکا محل قلب انسانی ہے اشیاء کا ادراک کرتی ہے اوس طرح قوت بصیرہ جسکا محل آنکھ کا حلقہ ہے اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور عقلاً جائز ہے کہ یہ حالت اشیاء کا ادراک بغیر کسی شرط و محل کے کر لے۔

اگرچہ ادراک اشیاء بالمقابلہ محال ہو۔ اور باقی شروط محض عاودہ ہیں۔ پس تجویز عقلی اور استحالة دونوں مادی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے کئی مرتبہ بیان کیا ہے۔ اب اگر مصنف تامل کریں تو اوہ نفس معلوم ہو جائیگا کہ یہاں کوئی محل استبعاد کا نہیں۔ اور ان سب تقریر و تمکات مال ایک ہی طرف راجع ہوتا ہے جسے ہم نے بیان کر دیا ہے۔

قول احقاق | مخفی نہ رہے کہ جو کچھ کہی توجہ و تعلیل اس فاضل نے بیان کی ہے اور اوسکا تمام برہان رکھا ہے وہ محض تشکیک فی البدیہی ہے جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے۔ لہذا ہرگز قابل اتفات نہیں جیسا کہ تمام بدہیات میں تشکیک قابل اعتبار نہیں ہوتی۔

نیز جس دلیل کو اوہ نے اپنے شیخ اشعری کی طرف منسوب کیا ہے وہ تو اس قدر متحل و فاسد ہے کہ اسکو شبہہ ہی کہنا درست نہیں چہ جائیکہ دلیل۔ اس دلیل میں عداوہ اوسکے جو پہلے کہا گیا ہے اور بھی مفاسد ہیں جو کتب اہل کلام میں مذکور ہیں یہاں تک کہ فخر الدین رازی نے بھی اسپر کئی سوال اپنی کتاب اربعین میں وارد کئے ہیں۔ مگر اوسکے جواب دینے سے عاجز رہے ہیں جسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔

ان سب سے زیادہ بُری یہ بات ہے کہ اوہ نے اوس لازم نقص کو مان لیا ہے جسے سوائے اشعری لا شعوری کے کوئی بھی مان نہیں سکتا۔ (یعنی اصوات و روائج و ملموسات کا مرئی ہو سکتا)

اور اس مدافعت کا حال جو کہ شیخ اشعری اور اوسکے تابعین کو بمقابلہ شیعوں کے پیش آیا ہے ویسا ہی ہے جیسے کبھی دو شخصوں نے جنگ کی اور خوب دھول دہرایا یہاں تک کہ جو قوی قداوہ غالب آیا اور دوسرے کے سینہ پر چڑھ کر کھینچنے لگا یہاں تک کہ اوسکا دم رک گیا۔ پھر جب اوس عاجز اور کمزور سے فارسی زبان میں پوچھا گیا جو بسبب اپنی جہالت کے اپنے عجز و کمزوری کو بھی نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اوس فلاں آدمی سے کھاری کیا تھری تو وہ صرف اس قدر کہہ سکا کہ او لکد بر سینہ من میزند و من نفس میزند۔ پس یہ تو ایسی محل بات ہے جسپر کم ہنسنا اور زیادہ زنا مناسب ہو۔ اور استبعاد عقلی کے دفع کرنے کیلئے جو فاضل مذکور نے بیان کیا ہے پس اوسکے متعلق تو کئی دفعہ کلام سابقا ہو چکا دوبارہ اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے پھر رویت کے متعلق جو مشہور تحقیق کو ذکر

کیا ہے تو اسکا مقصد یہ نہیں ہے کہ رویت اور ابصار و آنکھ سے دیکھنا ایک نہیں ہیں تاکہ
اشاعرہ کے اس امر کے تجویز کرنے سے جو استبعاد ہوتا ہے کہ جو چیز دیکھنے کے قابل ہے اسکا
باوجود اونکی شرائط موجود رہنے کے بھی دیکھا جانا ضروری نہیں ہے۔ وہ دفع ہو جائے بلکہ
محل نزاع کی تحقیق کرنے کیلئے وہ تحقیق ذکر کی گئی ہے اور ہم میں اور اشاعرہ میں اس امر کے متعلق
تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے کہ بغیر دیکھے ہوئے بھی علی انکشاف پورا پورا حاصل ہو سکتا ہے اور
ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ اور جو لوگ کسی چیز کے وجود سے اسکی رویت کو جائز قرار دیتے ہیں
وہ بھی اسکے قائل نہیں ہیں کہ جو چیز دیکھی جاتی ہے اسکا کوئی نقش اس کے دیکھنے کے وقت
آنکھ میں اترتا ہے یا اس چیز سے جو دیکھنے میں آتی ہے کوئی شعاع نکل کر آنکھ سے متصل
ہو جاتی ہے اغرض ان امور میں تو نہ ہم کو اختلاف ہے اور نہ مخالفین اشاعرہ وغیرہ کو
کیونکہ پہلی صورت (انکشاف علی کے حاصل ہونے) کا ممکن ہونا ہم بھی تسلیم کرتے ہیں اور
دوسری صورت (کہ مری کی کوئی شکل آنکھ میں نہیں اترتی) سے اشاعرہ کو بھی اختلاف نہیں
ہے بلکہ محل نزاع وہی ہے جسکو اوپر فاضل مخاطب نے بیان کیا کہ ”جب ہم آفتاب کی طرف
نظر کریں اس کے بعد ”اگر کلام جیسا کہ شرح مواقف اور جدید شرح تجرید میں بیان ہوا ہے
ہیں اس کے ذکر میں سوائے کاغذ سیاہ کرنے اور روشنائی ضائع کرنے کے اور تو کوئی فائدہ صاف
عقل و بصیرت کو نظر نہیں آتا۔

قول علامہ علیہ الرحمہ [چھٹی بحث اس امر میں کہ ادراک کوئی معنی نہیں ہے اور فرقہ
اشاعرہ نے اس امر میں تمام عقلاء کی مخالفت کر کے ایک بالکل نئی اور ایسی عجیب و غریب
راہ اختیار کی ہے جس کے سبب اونکا واضع بدیہی اور یقینی امور تک سے انکار کرنا لازم آتا
ہے اسلئے کہ تمام عقلاء اس امر کے قائل ہیں کہ ہلو گوئیں ادراک کی صفت ہم لوگوں کی
سطح زندہ ہونے سے صادر ہوتی ہے جس میں کسی قسم کی آفت نہ ہو یعنی ہم میں سے وہ شخص
ادراک کرتا ہے جو صرف زندہ اور باہوش و حواس ہو۔ برخلاف اسکے اشاعرہ کا اعتقاد ہے
کہ ادراک کی صفت کسی شخص کو حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس معنی کو حاصل ہوتی ہے جو
ادراک کرنے والے شخص کو حاصل ہوتا ہے پس اگر ادراک کرنے والے شخص میں وہ
معنی پایا جائیگا تو اسکو ادراک بھی حاصل ہوگا اگرچہ تمام شرائط ادراک مفقود بھی ہوں
اور اگر کسی شخص میں وہ معنی نہیں پایا جائیگا تو ادراک بھی اسکو نہ حاصل ہوگا اگرچہ

ادراک کے تمام شرائط موجود بھی ہوں۔ اور اشاعہ نے اپنے اس خیال کے سبب سے
اسکی بھی تجویز کی ہے کہ جو چیزیں موجود نہیں ہیں بلکہ معدوم ہیں اونکا بھی ادراک ہو سکتا
ہے اسلئے کہ ادراک کی شان سے ہے یہ کہ دیکھنے کے قابل چیزیں فی نفسہ جس حالت
میں ہوں اونسے متعلق ہو جائے۔ پس ادراک کی یہ شان حسب طرح مرنی چیزوں کی حالت
وجود میں پائی جاتی ہے اوس طرح اوسکی حالت عدم میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ ہمیں
سے ہر شخص کل موجودات کا ایسا ادراک کر لیتا ہے جو عموم تعلق میں بمنزلہ علم کے قرار پاتا
ہے۔ پس اس بنا پر لازم آتا ہے کہ ادراک معدوم سے بھی متعلق ہو جائے اور اوس چیز سے
بھی جو آئندہ پائی جائیگی اور اوس سے بھی جو پہلے موجود تھی اور اس سے بھی کہ ان کل
چیزوں کا ادراک کل حواس سے ہو سکے لئے چکھنے سے بھی اور سونگھنے سے بھی اور چھونے
سے بھی اور سننے سے بھی اسلئے کہ مزوں اور خوشبوؤں کے دیکھنے اور معدوم چیزوں کے
دیکھنے میں تو کوئی فرق نہیں ہے اور حسب طرح اس امر کا علم بدیہی اور واضح ہے کہ معدوم
چیزوں کا دیکھنا محال ہے اوس طرح اس امر کا علم بھی بدیہی اور واضح ہے کہ مزوں اور خوشبوؤں کا
دیکھنا بھی محال ہے۔ اسی طرح ادراک کا تعلق کسی معنی سے قرار دینے میں یہ بھی لازم آتا ہے
کہ ہلوگ باوجود سخت اور بڑی چیزوں کے حائل ہونیکے بھی کسی چیز کو ضرور دیکھیں اور یہ
بھی لازم آتا ہے کہ اگرچہ کوئی چیز حائل نہ بھی ہو جب بھی ہلوگ بڑے ہاتھی یا اونچے
پہاڑ تک کو نہ دیکھ سکیں اس تقدیر پر کہ وہ معنی جس سے ادراک حاصل ہوتا ہے
پہلے مثال میں پایا جائے اور دوسری مثال میں نہ پایا جائے اور یہ بھی صحیح ہو کہ ہم اس
معنی کو بھی دیکھ سکیں جس سے ادراک حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ وہ معنی موجود تو ضرور
ہے اور ان حضرات اشاعہ کے خیال کے مطابق ہر موجود چیز دیکھنے کے قابل ہوتی ہے
اور اسی طرح سلسلہ بڑھتا چلا جائے کہ اس معنی کو جس معنی کے سبب دیکھ سکتے ہیں اوسکو
بھی دیکھ سکیں پھر اوس معنی کو جس معنی سے دیکھ سکتے ہیں اوسکو بھی دیکھیں اسے غیر نہایت
کیونکہ معنی کا دیکھنا بھی تو کسی دوسرے معنی کے سبب سے ہوگا۔ پس دنیا میں کون شخص
ایسی عقل و فہم کا ہے جو اپنے لئے اسکو پسند کرے کہ جو لوگ مزے۔ بو۔ گرمی۔ سردی
آواز وغیرہ کے بھی آنکھ سے دیکھنے اور علم۔ قدرت۔ مزے۔ بو۔ آواز وغیرہ کے بھی ہاتھ
سے چھونے اور زبان سے چکھنے اور ناک سے سونگھنے اور کان سے سننے کے قابل ہوں

اور لگا مذہب اختیار کرے پس کیا یہ سراسر فسطط اور بدیہیات و محسوسات کا جی بگاڑ کرنا نہیں ہے؟ اور کیا سفسطائیوں تک نے بھی اس قدر مبالغہ انگار بدیہیات و محسوسات میں کیا ہے جیسا اشاعرہ کا حال ہے؟ ہرگز نہیں ہرگز نہیں۔

قول بطلان مصنف (علامہ حلی علیہ الرحمہ) نے گویا لفظ ادراک استعمال کیا ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس سے اونکی مراد رویت ہے اور اونکے کلام کا خلاصہ اور محصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ اس امر کے قابل ہیں کہ رویت ایک معنی ہے جو ادراک کرنا نہیں میں حاصل ہوتا ہے اور اسکا حاصل ہونا کسی شرط پر موقوف نہیں ہوتا۔ پس یہ تو وہی بحث ہے جسکا ذکر پہلے ہی کئی مرتبہ میں کر چکا ہوں اور یہ بھی بیان کر چکا ہوں کہ اشاعرہ کا مطلب اس کلام سے کیا ہے۔

پھر یہ جو کہا ہے کہ "اشاعرہ نے اسی سبب معدوم چیزوں کی ادراک حاصل ہونے کو بھی جائز قرار دیا ہے کیونکہ ادراک کی شان سے یہ ہے کہ مرنی چیز فی نفسہ جس حالت پر بھی ہو اس سے متعلق ہو جائے اور یہ شان مبطوع اس کے حال وجود میں حاصل ہوتی ہے اور مبطوع حال عدم میں بھی حاصل ہوتی ہے" پس یہ بھی بالکل باطل استدلال ہے جسکا دعوے بھی بالکل اختراعی ہے کیونکہ رویت کا ایک ایسا معنی ہونا جو دیکھنے واسطے میں حاصل ہوتا ہے اسکو موجب نہیں ہے کہ معدوم سے بھی رویت کا تعلق جائز ہو سکے بلکہ مدعی یہ ہے کہ رویت کا معنی ہر وجود سے متعلق ہوتا ہے جیسا کہ فصل سابق میں خود علامہ نے بیان کیا ہے۔ رہا معنی رویت کا معدوم چیزوں سے بھی متعلق ہونا پس یہ تو اشاعرہ کا مذہب نہیں ہے اور نہ جو عقائد و اقوال اونکے رویت کے بارے میں بیان کئے یہ لازم آتا ہے کہ رویت کا معنی معدوم چیزوں سے بھی متعلق ہو سیکر یہ جو کہا ہے کہ "جسطح اسکا علم بدیہی یقینی اور واضح ہے کہ مزوں اور خوشبوؤں کا آنکھ سے دیکھنا محال ہے اور جسطح اسکا علم بھی بدیہی یقینی اور واضح ہے کہ معدوم چیزوں کا دیکھنا بھی محال ہے" پس اسکے متعلق بھی میں ذکر کر چکا ہوں کہ اگر محال کہنے سے اونکا مقصود محال عقلی ہے تو قابل تسلیم نہیں کیونکہ عقل تو تجویز کرتی ہے کہ رنگ بو مزہ اور معدوم چیزوں کو بھی آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں۔ اور اگر محال کہنے سے اونکا مقصود محال عادی ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اس میں اعتراض نہیں کرنا چاہیے کیونکہ جو حقائق دیں

اور برہان سے ثابت ہو چکے ہیں اور نہیں محض عقلی استبعاد کسی طرح قاصر نہیں ہو سکتا۔
 بعد ازاں یہ جو کہا ہے کہ "اگر اس معنی رویت کو موجود تسلیم کریں تو جہت ہے کہ ہم اسکو دیکھ
 بھی لیں کیونکہ یہ بھی موجود ہے اور ہر موجود چیز کو آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں۔ پھر اس معنی کے
 لئے بھی ایک معنی چاہئے اس طرح سلسلہ غیر نہایت تک پہنچے گا کیونکہ جسے کہ دیکھنا بھی کسی
 دوسرے جسے سبب سے ہو گا۔ پس اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک عقل بجز کرکری ہر
 جو چیز موجود ہوگی وہ دیکھی جاسکتی ہے اگرچہ عادت کے اعتبار سے اسکا دیکھا جانا
 محال ہو۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب رویت کا وجود ہوگا تو صحیح ہے کہ وہ خود آپ سے آپ
 دکھائی دے اور اسکے دیکھنے کے لئے کسی دوسری رویت کی ضرورت نہیں ہوگی
 پس اب تو تسلسل ختم ہو گیا جیسا کہ وجود کے متعلق بر تقدیر اسکے موجود ہونے کے ذکر
 ہو چکا ہے پس اب اس میں بھی کسی قسم کا استحالہ یا استبعاد نہیں ہے اور نہ بداهت یا یقین کا
 مقابلہ ہے۔ اور ان امور کے علاوہ جو کچھ ضمن تشبیح اور استبعاد و تعجب (علامہ نے)
 اشعار کے عقائد پر ظاہر کیا ہے پس ان سب کا جواب تو کئی مرتبہ گزر چکا ہے۔ اس
 دفعہ بھی انکا جواب ان دو شعروں میں دید یا جانا ہے۔ شعر

و ذی سفیر یواجہنی بجل و اگر وہ ان اکون لہ بحیبا

یزید سفاہتہ و ازید صلا کعد ذادہ الا حراق طیب

یعنی بہت سے احمق لوگ ایسے ہیں جو اپنے جہل سے ہمارا مقابلہ کرتے رہتے ہیں لیکن میں
 انکا جواب دینا مکروہ سمجھتا ہوں۔ میرا مقابلہ کرنے سے اسکی توسفاہت بڑھتی جاتی ہے
 اور میرا حلم زیادہ ہوتا جاتا ہے مثل عود کی لکڑی کے کہ جسقدر بھی اسکو جلائیں اسکی
 خوشبو زیادہ ہی ہوتی جائیگی۔

قول احقاق پوشیدہ نہ رہے کہ مصنف علامہ علیہ رحمہ کا کلام اس بحث میں بھی صریح
 اور واضح ہے کہ انھوں نے ادراک سے مراد محض رویت نہیں لی ہے بلکہ ادراک عام مراد
 لیا ہے اور اس دعوے پر کہ انکی مراد عام ادراک ہے سب سے واضح اور صاف دلیل
 مدوح کا وہ کلام ہے جسکو اس بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ "کون صاحب عاقل شخص
 اسکو اپنے نفس کے لئے پسند کر سکتا ہے کہ جو لوگ مزہ۔ بو۔ گرمی۔ سردی۔ اور آواز کو تو
 سے دیکھنے اور علم۔ قدرت مزہ۔ بو کو ہاتھ سے چھونے کے قائل ہیں انکا مذہب اختیار

کرے، تاہم کلام پس جب خود جناب علامہ نے عام اور اک کو بیان کر کے مثالوں سے
اوسکے سمجھا بھی دیا ہے تو اب نیا طلب کا ممدوح کے لفظ اور اک سے محض رویت کا مقصود
سمجھنا کس قدر بید ہے اسلئے کہ اگر مصنف علیہ الرحمہ نے اور اک سے محض رویت مراد لی
ہوتی تو علم قدرت منزے اور بول کو ہاتھ سے چھونے اور زبان سے چکھنے اور ناک سے سونگھنے
اور کان سے سننے کا ذکر نہ کرتے حالانکہ ان کل چیزوں کو ذکر کیا ہے۔

اور یہ جو کہا ہے کہ ”یہ تو وہی بحث ہے جسکا ذکر پہلے ہی کئی مرتبہ میں کر چکا ہوں“ پس جہاں جہاں
نیا طلب نے اسکے متعلق کچھ لکھا ہے وہاں ہم نے بھی اوسکی حقیقت کچھ نیا ظاہر کر دی ہے پھر یہ جو کہا ہے کہ
”رویت کا ایسا معنی ہونا جو دیکھنے والے میں حاصل ہوتا ہے اسکو موجب نہیں ہے کہ معدوم سے
رویت کا تعلق جائز ہو جائے بلکہ مدعی یہ ہے کہ رویت کا معنی ہر موجود سے متعلق ہوتا ہے جیسا کہ
فصل سابق میں خود علامہ نے بیان کیا ہے رہا معنی رویت کا معدوم چیزوں سے بھی متعلق ہونا پس یہ
یہ تو اشاعرہ کا مذہب نہیں ہے اور نہ جو عقائد و اقوال اوسکے رویت کے بارے میں ہیں ان سے لازم
آتا ہے“ پس اس کلام کی لغویت بھی ظاہر ہے کیونکہ علامہ علیہ الرحمہ نے فصل سابق میں جو بیان
کیا ہے وہ یہ ہے کہ اشاعرہ اس امر کے قائل ہیں کہ کسی چیز کے دیکھنے جانیکی علت اوسکا وجود ہے
اور کتاب تجرید کے جدید شایع نے امام الحرمین کی تصریح اس مشہور دلیل کے بعض مفاسد کے
دفع کرنیکی متعلق ذکر کی ہے جس میں صرف وجود کا سبب علت رویت قرار پانا خود ہے جیسا کہ
شایع نے سابق میں نقل کیا ہے اور ان مفاسد کو دفع اسطرح کیا ہے کہ علت سے مراد خاص
اس دلیل میں وہ چیز ہے جسکا رویت سے متعلق ہونا صحیح ہونے وہ چیز جو صحت میں موثر ہو جیسا
کہ اکثر لوگوں نے سمجھا ہے پس امام الحرمین کی اس تاویل کی بنا پر بھی لازم آتا ہے کہ معدوم
چیزیں کبھی جائیں کیونکہ ان لوگوں نے اپنے امام الحرمین کی شہادت کی بنا پر وجود کو رویت سے
متعلق قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود صرف ایک امر اعتباری استرعی ہے اور خارج میں موجود
نہیں ہے کیونکہ خارج میں جو چیز بانی جاتی ہے وہ تو ”موجود“ ہے نہ ”وجود“ جیسا کہ
اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ سپر اگر کوئی شخص کہے کہ ممکن ہے وجود سے مراد موجود ہی ہو
لیئے اشاعرہ جو کہتے ہیں کہ رویت کی علت کسی چیز کا وجود ہے تو اس سے مراد اوسکی یہ ہو کہ رویت
کی علت کسی چیز کا موجود رہنا ہے جیسا کہ شایع کا کلام بھی اسکی طرف مشعر ہے سامع مشہور کی بنا پر
کہ لوگ غفلت سے بجائے موجود کے وجود کا لفظ استعمال کر دیتے ہیں تو اسکے جواب میں ہم کہیں

کہ اس احتمال سے کوئی نفع نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یا موجود سے
تصاری مراد فہم موجود ہی ہے پس اوسپر بھی وہی اعتراضات ہونگے جو وجود پر ہوئے۔ یا موجود
سے مراد وہ چیز ہے جو موجود کا مصداق قرار پائے پس وہ کوئی امر واحد مشترک درمیان جوہ اور
عرض کے نہیں ہے جیسا کہ دلیل مذکور میں ماثود ہے۔ پھر مخاطب نے منہ۔ بود غیرہ کے دیکھے
جائیکے استبعاد کے دفع کرنے میں جو کچھ کلام مردود بیان کیا ہے کہ اگر یہ مراد ہے تو یہ جواب ہے
اور اگر یہ مراد ہے تو یہ جواب ہے تو اسکا جواب بھی اوسی کلام سے واضح ہے جسکو ہم نے سابقاً
ذکر کیا ہے پس اسکو اوس مقام پر دیکھ لینا چاہیے۔ پھر رویت کے متعلق تسلسل لازم آنے کے
جواب میں مخاطب نے جو یہ لکھا ہے ”عم کہتے ہیں کہ جب رویت کا وجود ہوگا تو صحیح ہے کہ وہ خود
آپ سے آپ دکھائی دے اور اس کے دیکھنے کیلئے کسی دوسری رویت کی ضرورت نہیں ہوگی“
پس یہ بھی بے وجہ ہے کیونکہ رویت کے آپ سے آپ دکھائی دینے کی کوئی دلیل مخاطب نے
بیان نہیں کی لہذا مخاطب کے علمائے متکلمین نے رویت کے متعلق جس قاعدہ کلیہ کو ذکر
کیا ہے اوسہیں تخصیص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ فاسد وہ کلام
ہے جسکو مخاطب نے بیان کیا ہے کہ ”قوم نے تسلسل فی الوجود کو بر تقدیر اس کے موجود ہونیکے
اوس سطح دفع کیا ہے جس طرح میں نے تسلسل فی الرویہ کو ذکر کیا ہے“ پس یہ بھی ایک افتراء
ہے کیونکہ اون لوگوں نے تو یہ کہا ہے کہ وجود کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو خارج میں موجود ہو
ور نہ چاہیے کہ پھر اس کے لئے بھی ایک اور وجود خارج میں ہو اور اس سطح وجودات خارجہ کا
سلسلہ غیر تنہا ہی ہوتا جائے پس اون لوگوں نے کہیں بھی یہ نہیں کہا ہے کہ وجود کے فی نفسہ
موجود ہوجانے سے تسلسل ختم ہو جاتا ہے نہ دوسرے وجود سے۔ لہذا رویت کو وجود سے
تشبیہ دینا غلط ہوا۔ آخر کلام میں مخاطب نے علامہ علیہ الرحمہ کے استبعاد دفع کرنے میں جو شعر
ذکر کئے ہیں پس حقیقت یہ ہے کہ وہ علامہ علیہ الرحمہ کے شان پر صادق نہیں آتے بلکہ مخاطب کا
اون دونوں شعروں کو علامہ علیہ الرحمہ پر چسپاں کرنا ایسا ہی ہے جیسا ابو العلاء معری نے اشعار
مندرجہ ذیل کو مخاطب ایسے لوگوں کی شان میں لکھا ہے جو یہ ہیں :-

اذا وصف الطالی بالبخل مآدر	وعیر قسا بالفماہرۃ باقتل
وقال السی للشمس انت خفیۃ	وقال الدجی للصبح لو نکل حائل
وظاوت الارض السمار سفاہۃ	وقاخرت الشہب المحصی والجنادل

فیا موت ذر ان الحیوة ذمیمۃ ویا نفس جو دے ان دہرک باقل
 اپنے برب زمانہ میں اس قدر انقلاب آجائے کہ ماورایا مشہور عقل شخص حاتم طائی ایسے ہی
 اور کریم کو خیل کے اور باقل ایسا بے زبان شخص قس ایسے فصیح و بلیغ کو کلام کرنے سے عاجز
 قرار دے اور سہی ایسا چھوٹا اور ڈھبی روشنی کا ستارہ آفتاب سے کہے کہ تو خفی ہے اور
 شب کی تاریکی صبح سے کہے کہ تیرا رنگ سیاہ ہے اور زمین حماقت سے آسمان کا مقابلہ
 بلند ی میں کرے اور سنگ ریزے اور چھوٹے پتھر ستاروں پر فخر کریں تو ایسے انقلاب کیوقت
 اے موت تو پہنچ جا کیونکہ ایسی حالت کی زندگی مذموم ہے اور اے نفس جان دیدے
 کیونکہ تیرا زمانہ ختم ہوا۔

قول علامہ علیہ الرحمۃ | ساتویں بحث اس میں کہ خداوند عالم کی رویت (یعنی اسکا
 دیکھا جانا) محال ہے اشاعرہ نے اس مسئلہ میں بھی تمام عقلا کی مخالفت کی ہے کیونکہ
 اُن لوگوں نے اعتقاد کر لیا ہے اور حکم کر دیا ہے کہ خداوند عالم دیکھا جاسکتا ہے۔
 رہے فلسفی حضرات اور فرقہ شیعہ اور فرقہ معتزلہ پس ان سب خدا کی رویت سے انکار کیا ہی
 جسکو سب جانتے ہیں اور یہی حق بھی ہے جس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ ہو سکتا اور فرقہ
 مشبہ و مجسمہ بھی خدا کے رویت کو جائز کہتا ہے کیونکہ اُن لوگوں کے خیال میں خدا جسم ہے
 اور جسم کو ہر شخص دیکھ سکتا ہے اسی سبب اسکا قول ہے کہ خداوند عالم کا دکھائی دینا ممکن
 ہے اور اگر خداوند عالم کو وہ لوگ جسم اور جسمانیات سے مجرد سمجھتے تو وہ بھی اسکی رویت کو
 محال سمجھتے پس اسی سبب ہم کہتے ہیں کہ اشاعرہ تمام عقلا کے مخالف اعتقاد کرتے اور بدیہات
 تک سے مقابلہ کرتے ہیں اسلئے کہ بدیہی طور پر معلوم ہے کہ جو ذات نہ جسم ہے اور نہ کسی جسم میں
 حلول کئے ہوئے ہے نہ کسی جہت میں ہے نہ مکان میں نہ چیز میں نہ کسی چیز کے مقابل ہے نہ حکم
 مقابل میں اسکا دیکھا جانا ہرگز ممکن نہیں ہے پس جو شخص اسیں مکابرہ کر کے اس کو
 ممکن کہے اسنے بدیہی امر کا انکار کیا جسکے ارتکاب کے سببے سوفسطائی ہو گیا اور محض یہی
 نہیں کہ اس مسئلہ میں حضرات اشاعرہ نے صرف عقل اور عقلا ہی کے خلاف کیا ہے بلکہ خود
 کلام مجید کی بہت سی آیات کا بھی انکار کیا جو واضح طور سے اسپر دال ہیں کہ خداوند عالم
 کی رویت محال ہے چنانچہ خدا سورہ انعام میں ارشاد فرماتا ہے۔ لا تدركه الابصار (کہ خدا
 کو آنکھیں دیکھ ہی نہیں سکتی ہیں) اس آیت میں خدا کی مدح ہے کیونکہ اسکو وہ مدحوں کے

درمیان میں ذکر کیا ہے دنیا نیچے ماقبل و مابعد یہ ہے ذلکم الذکر بکم لا الہ الا ہو خالق کل شے
 قاعدہ و وہو علی کل شے وکیل لا تدركہ الابصار و ہویدرکک الابصار و ہواللطیف الخفیر
 لہذا درمیان کا یہ آیت بھی خدا کی مدح ہی ہے کیونکہ کسی کلام میں دو مدحوں کے درمیان میں
 ایسا جملہ داخل کر دینا جو مدح سے متعلق نہ ہو بیجا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اگر کوئی شخص سطح
 کلام کرے دو فلاں شخص عالم ہے فاضل ہے روئی کھاتا ہے زاہد ہے پرہیزگار ہے "تو اسکا
 کلام برا معلوم ہوگا پس جب خدا نے اپنی مدح میں لا تدركہ الابصار کہا تو اب اسکی رویت
 کا ثابت ہونا اسکا نقص ہوگا اور خداوند عالم کا ناقص ہونا محال ہے۔ اسبطح و دوسری
 جگہ سورہ اعراف میں حضرت موسیٰ سے خدا نے فرمایا ہے لن ترانی (اے موسیٰ تم مجھے
 ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور عربی قواعد کے واقف حضرات جانتے ہیں کہ لفظ لن ہمیشہ کی نفی
 کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس جب خدا کا دیکھا جانا حضرت موسیٰؑ کے حق تک میں محال
 ثابت ہوا تو دوسروں کے حق میں بدرجہ اولیٰ محال ہوگا۔ اسبطح سورہ نساء میں ارشاد
 باری ہے فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا اننا لشجرة فاخذتم الصاعقة بطلمح
 (یعنی انکے بڑے لوگ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی نفور خواست کر چکے ہیں لگے کہنے کہ
 ہمیں الشد کو کھٹے طور پر دکھا دو پس اونکی شرارت کیوجہ سے اونکو کھلی نے آیا) پس اگر
 خداوند عالم کی رویت ممکن یا جائز ہوتی تو وہ لوگ اپنی خواہش دیدار پر مذمت کے
 مستحق نہ ہوتے اور نہ اونکے سوال کو ظلم ایسے لفظ سے بیان کیا جاتا۔ پس چونکہ علم و عقل کا
 بھی یہی حکم ہے کہ خدا کا دکھائی دینا محال ہے اور محکم قرآن بھی اسی پر دلالت کرتا ہے لہذا
 اس حکم پر عقل و نقل دونوں کا متفق ہونا ثابت ہو گیا لیکن فرقہ اشاعہ اسکے خلاف کا
 قائل ہے اور جو امر بد اہمیت سے واضح ہے اسکا انکار کرتا ہے اور جو امر کلام مجید سے
 ہویدا ہو چکا ہے اس سے روگردانی کرتا ہے پس جو فرقہ بد اہمیت تک سے مخالفت
 کرے وہ اون امور میں کیوں نہ مخالفت کرے گا جو غور و فکر سے معلوم ہوتے اور وقت
 نظر سے سمجھ میں آتے ہیں اسبطح جو لوگ حکمت قرآن مجید تک کی مخالفت کرتے ہیں وہ
 احادیث کی مخالفت کیوں نہ کریں گے۔ لہذا ایسے فرقہ کی پیروی کرنا یا اونپر اعتماد کرنا یا اونکے
 اقوال و عقائد کا اختیار کرنا اور اونکو امام اور مقتدی قرار دینا کیونکر جائز ہو سکتا ہے۔
 پس کیا ایسے لوگوں سے بڑھکر بھی کوئی شخص دل کا اندھا ہو سکتا ہے جو اس قسم کے عقائد

رکھتے ہیں اور لوگوں کو کیا ہو گیا ہے جو ایسوں کا مذہب اختیار کرتے ہیں جن سے نہ تو کسی قسم کی کرامت ہی ظاہر ہوئی اور نہ تقویٰ و پرہیزگاری ہی کا ظہور ہوا اور نہ کبھی ثابت ہوا کہ وہ لوگ بد بیبیات کو تسلیم کرتے ہیں اور جو امور قرآن سے واضح ہیں ان کا اعتقاد رکھتے ہیں بلکہ ان کی حالت تو یہ ہے کہ منصوصات کلام مجید تک کی مخالفت کرتے اور جو امور بد بیبیات کی ضد ہیں ان کے ہل مرتکب ہوتے ہیں۔

آخر کلام میں یہ بھی ظاہر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر گمراہوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا اور ان کو راہ حق کا نہ بتانا جائز ہوتا تو ہم ہرگز اس کلام کو طول نہ دیتے اور نہ اس فرقہ کے اس قدر لغویات و مہملات کو نقل کرتے مگر خداوند عالم نے تو ہلوگوں پر فرقہ عامہ و جہال کی ہدایت واجب کر دی ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے۔ وَلْيُذَكِّرُوا الْقَوْمَ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ کہ لوگوں کو چاہیے جب احکام خدا کا علم حاصل کر کے اپنے جاہل قوم کی طرف جائیں۔ تو ان کی ہدایت کریں تاکہ وہ لوگ بھی بری راہ سے بچیں۔ دوسری جگہ فرماتا ہے مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَنفَعُ نَفْسَهُ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِمَا یعنی جو شخص سیدھے رستہ چلا وہ اپنے ہی لئے سیدھے رستہ چلتا ہے اور جو گمراہ ہوا اس کا وبال بھی اوسکے سر ہے۔ انہیں وجوہ سے ہٹنے بھی اس فرقہ کی ہدایت کیلئے ان کے باطل عقائد کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

قول ابطال مصنف نے اس بحث میں لوگوں کے اختلافات متعلق رویت خداوند عالم کو بیان کیا ہے اور اس امر کو کہ تمام فرقہ اسلام کے خلاف فرقہ اشاعہ ہی خاص طور پر رویت خداوند عالم کے ممکن ہونیکو ثابت کرتا اور اسکے جائز ہونے کا معتقد ہے۔ ایک دعوے تو یہ ہے دوسرا دعوے یہ کیا ہے کہ فرقہ اشاعہ نے اپنے اس اعتقاد میں ضرورت اور بد اہمت کا مقابلہ کیا ہے جسکی دلیل مصنف نے یہ بیان کی ہے کہ جو چیز جسم نہیں ہے اوسکا دیکھا جانا ممکن ہی نہیں ہے پس میں کہتا ہوں کہ تلوگوں کو معلوم ہو چکا ہے کہ ہٹنے رویت کے جو معنی ذکر کئے ہیں اس معنی سے رویت اجسام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے لیکن بات یہ ہے کہ عادت ایسی جاری ہو گئی ہے کہ رویت جسم مقابل سے مختص سمجھی جاتی ہے (یعنی عام طور پر یہی جاری ہے کہ وہی چیز دیکھی جاتی ہے جو جسم ہو اور دیکھنے والے کے مد مقابل موجود ہو اور جو چیز ان دونوں صفتوں خالی ہوتی ہے وہ دیکھی نہیں جاتی) اور تم لوگوں کو معلوم ہو چکا ہے کہ خداوند عالم نہ تو جسم ہے اور نہ

اوسکی جہت ہے بلکہ اوسکا مقابلہ یا مواجہہ یا آنکھ کا اوسپر غالب آنا یا اسی قسم کے دوسرے
 عنوان رویت سب اوسکی ذرات کیلئے محال ہیں لیکن باوجود اسکے صحیح ہے کہ خداوند عالم
 اپنے بندوں کے سامنے چودھویں رات کے ماہتاب کی طرح ظاہر اور روشن منکشف ہو جائے
 جیسا کہ احادیث صحیحہ میں وارد ہوا ہے اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بندوں کیلئے بہ نسبت خدا
 کے یہ حالت حاصل ہو جائے جسکو رویت سے تعبیر کریں پس بندے اوسکی بھلاک پالیں
 اور اوسکو دیکھ لیں پس جن لوگوں نے اوس حالت کو جسے ہم نے اوپر ذکر کیا رویت سے تعبیر
 کیا اور اوس حالت کے حاصل ہونے کو خداوند عالم کے حق میں تجویز کیا اوسی صورت پر
 جو مذکور ہوئی تو اوفس کے مکابرہ کیونکر کیا اور بد اہت و ضرورت کے مقابلہ کے مرکب کس طرح
 قرار پائے اسکے بعد مصنف نے آیات کلام مجید سے خداوند عالم کے ناقابل رویت ہونے پر
 جو استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ کلام مجید کی آیت لا تدركه الابصار
 لغت عرب میں ادراک کے معنی احاطہ کرنے (گھیرنے) کے ہیں کیا تلوگ نہیں دیکھتے کہ خداوند
 عالم کے کلام قال اصحاب موسیٰ انما لم نرکون (یعنی حضرت موسیٰ کے اصحاب نے گئے کہنے کہ
 اب تو دشمن تے بلکہ احاطہ کر لیا) میں مدرکون سے یہ مراد ہے کہ لوگوں نے ہمارا احاطہ
 کر لیا اس معنی میں یہاں کوئی شک و شبہ نہیں ہے پس اسی طرح آیت لا تدركه الابصار
 میں بھی ادراک سے مراد احاطہ کرنا ہے کہ خدا کا کوئی احاطہ نہیں کر سکتا۔ رہا ادراک
 اوس معنی سے جو مراد فاسفہ علم کے پس وہ حکماء و منطقیین کی اصطلاحات سے ہے
 اسلئے کہ کلام عرب میں ہمیشہ ادراک بمعنی علم و احساس ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ پس جب
 ثابت ہو گیا کہ لا تدركه الابصار میں ادراک سے مراد احاطہ ہے تو اس میں شک نہیں کہ
 خداوند عالم کا احاطہ کرنا اوسکا نقص ہے اور اس احاطہ کی نفی کرنا مدح ہے لہذا خدا
 کا کلام صحیح رہا کہ ابصار اوسکا احاطہ نہیں کر سکتی ہیں۔ رہی وہ رویت جسکو ہم لوگ خداوند
 عالم کی شان میں ثابت کرتے ہیں۔ پس وہ بمعنی احاطہ نہیں ہے لہذا ہم پر اعتراض بھی
 نہیں ہو سکتا۔ اسکے بعد مصنف نے حضرت موسیٰ کے جواب سے جو استدلال کیا ہے کہ
 جب حضرت موسیٰ نے خدا سے دکھائی دینے کا سوال کیا تو خدا نے لن ترانی سے جواب دیا
 اور لفظ لن ہمیشہ کی نفی و انکار کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس جب حضرت موسیٰ کے حق
 میں خدا کا دکھائی دینا محال ہوا تو دوسروں کے حق میں بدرجہ اولیٰ محال ہو گا۔ تو

فرقہ اشاعہ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ لفظ لن نفی دائمی میں کہاں استعمال ہوتا ہے بلکہ
 نفی موقتہ میں البتہ استعمال کیا جاتا ہے (مطلب یہ کہ جس عبارت پر لفظ لن آئیگا اس کے
 معنی نہیں کے ضرور ہو گا لیکن اس طور پر کہ وہ ہرگز نہیں، جس سے قطعاً وہ یہ ہو گا کہ اس
 وقت یہ بات کس طرح نہیں ہو سکتی۔ "کبھی نہیں" کے معنی میں لن کا استعمال نہیں ہوتا جیسا
 کہ شیعہ کہتے ہیں جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہمیشہ ہمیشہ کیلئے اس بات سے انکار ہے۔ یہ جواب
 تو فرقہ اشاعہ کا تھا لیکن میں دفاصل ابن روز بہان صاحب کتاب ابطال الباطل (۱)
 لکھا ہوں کہ شیعوں کا بیان صحیح ہے اور واقعاً لفظ لن نفی دائمی ("کبھی نہیں") کے معنی میں
 ہی استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ جو لوگ عربی زبان سے واقف ہیں وہ نیز اس لفظ کا بھی
 معنی ہونا ظاہر ہے لیکن فرقہ یہ ہے کہ جو شخص اس لفظ لن کا استعمال کرتا ہے اس کی
 مراد یہ ہوتی ہے کہ میرے عمر میں یہ بات کبھی نہ ہوگی پس دائمی سے وہ دوام مراد ہوتا
 ہے جو عجب مدۃ حیات اس لفظ لن سے مستفاد ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص دوسرے سے
 کہے کہ لن اکلک (یعنی میں تم سے کبھی بھی کلام نہیں کرونگا) تو کوئی شک نہیں کہ اس
 شخص کا مقصود اس لفظ سے وہ دوام ہو گا جو اس کی مدت حیوٰۃ میں شامل ہے نہ دوام
 حقیقی جو دوسرے زمان کو بھی مشتمل ہے (یعنی اس کی مراد یہ نہ ہوگی کہ میں قیامت تک
 بھی تم سے کلام نہ کرونگا) اور یہ ایسا امر ہے جو محتاج دلیل و برہان نہیں ہے بلکہ عرف
 عام میں مشہور و معروف ہے اور ہر شخص اس کو جانتا ہے جب یہ تہید قائم ہو چکی تو میں عرض
 کرتا ہوں کہ خدا نے حضرت موسیٰ سے جو لن قرانی فرمایا تھا اس سے مراد یہ نفی کہ تم
 دنیا میں مجھے کبھی بھی نہ دیکھ سکو گے پس اس سے یہ نہیں ثابت ہو سکتا کہ حضرت موسیٰ
 آخرتہ میں بھی خدا کو نہ دیکھ سکیں گے۔ اسطرح خداوند عالم نے سورہ بقرہ میں جو یہودیوں کے
 متعلق ارشاد فرمایا ہے قل ہاں کانت لکم الدار الاخرۃ عند اللہ خالصۃ من دون الناس
 فممنوا الموت ان کنتم صادقیں ولن یموتوا ابداً باقدمات ایدیم واللہ علیم بالغافلین دینے
 پیغمبران یہودیوں سے کہو کہ اگر خدا کے ہاں باقبت کا گھر خاص تمہارے ہی لئے ہے
 دوسروں کے لئے نہیں اور تم سچے ہو تو مرنے کی آرزو کرو۔ مگر اپنے اعمال کے سبب وہ لوگ
 کبھی موت کی آرزو نہیں کریں گے اور اللہ ان ظالموں کو خوب جانتا ہے) اس میں بھی لن یموتوا سے
 مراد یہی ہے کہ دنیا ہی حیوٰۃ میں یہ لوگ کبھی موت کی تمنا نہیں کریں گے اسلئے کہ معلوم یہودی

لوگ آخرت میں موت کی تمنا ضرور کرینگے تاکہ عذاب آخرت سے نجات پائیں لہذا ثابت ہو گیا کہ لفظ ظالم سے مراد یہ ہوتی ہے کہ دنیا میں یہ بات کبھی نہیں ہو سکتی ورنہ کلام خداوندیمند و غیرہ غلط ہوتا ہے۔ اس کے بعد مصنف نے جو لکھا ہے کہ یہودیوں نے حضرت موسیٰ سے رویت خدا کا جو سوال کیا تو خدا نے اسکو بہت بڑی حرکت قرار دی جسکے سبب سے اونکو تہدید کے طور پر فرمایا کہ فاخذ تم الصاعقۃ بظلمہم اور اونکی شدید مذمت بیان کی لہذا اگر رویت خدا کا سوال کرنا جائز ہوتا تو وہ یہودی لوگ ایسا سوال کرنے کے سبب مذمت اور وعید کے مستحق نہ قرار پاتے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا نے یہودیوں کی مذمت اس سبب سے نہیں کی کہ اونھوں نے خدا کی رویت کا سوال کیا تھا بلکہ صرف اس سبب سے کہ اپنے سوال میں اونھوں نے سرکشی و نافرمانی مخالفت اور خدا کی روش اختیار کی تھی اس سبب سے خداوند عالم نے اونکے اس فعل کو ظلم کہا ورنہ اگر رویت خداوند عالم کے محال ہونیکے سبب یہ مذمت ہوتی تو حضرت موسیٰ پہلے ہی اون یہودیوں کو ایسا سوال کرنے سے منع کر دیتے جیسا کہ دوسرے محال امور کے طلب کرنے سے حضرت موسیٰ نے اون لوگوں کو روک دیا تھا پس جب معلوم ہو گیا کہ عقل خداوند عالم کے ممکن الرویت ہونیکا انکار نہیں کرتی اور انھوں کلام مجید بھی اسکی نفی و انکار پر دلالت نہیں کرتے تو مستحق ہو گیا کہ اس شخص (علامہ حلی) نے جو دعوے کیا ہے کہ ”ضرورت و بداهت اور نص کلام مجید غرض عقل و نقل دونوں نفی رویت باری پر متفق ہیں“ یہ دعوے غلط اور بالکل لغو ہے۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ میری اس کتاب (ابطال باطل) کی غرض صرف مصنف کے اولی اعتراضات کا رد کرنا اور جواب دینا ہے جبکہ وہ انھوں نے فرقہ اشاعہ کے مذہب پر وارد کیا ہے اور یہ کہ اصل مقصود اس کتاب میں فرقہ اشاعہ کے عقائد صحیحہ کا اثبات کرنا نہیں ہے۔ تو صحت رویت خداوند عالم بلکہ وقوع رویت باری پر میں اسقدر دلائل عقلیہ ذکر کرتا جن کی کثرت اور قوت سے صاحبان عقل و حکمت کی عقلیں متحیر ہو جاتیں لیکن میری غرض اس کتاب میں اس شخص (علامہ حلی) کے نفویات و منخرفات کے دفع کر کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے۔

تحقیق جدید واضح ہو کہ میں نے اس مسئلہ رویت باری تعالیٰ میں بہت کچھ غور و فکر کیا پس بعد تامل بسیار مجھے ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں اشاعہ اور شیعوں کا مصلحہ

کی نزاع محض نزاع لفظی سے مشابہ ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ خیال مجھ سے پہلے کسی
 سلف سے کسی کو بھی نہیں پیدا ہوا۔ اسکی حقیقت یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ اور وہ لوگ جو نفی
 رویت ہیں انکے نزدیک میں مثل فرقہ امامیہ وغیرہ کے آنحضرت معلوم کی مشہور حدیث
 سترون ربکم لما سرون انکم لیکہ البدر (یعنی تلوگ غنقریب اپنے پروردگار کو اسطرح
 دیکھو گے جسطرح ماہتاب کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو) کے معنی میں ذکر کرتے ہیں کہ
 اس حدیث میں رویت سے مراد ایک ایسا انکشاف نام علمی ہے جو اس عالم دنیوی
 میں کسی کو بھی حاصل ہی نہیں ہوا ہے بلکہ صرف عالم آخرت میں حاصل ہوگا یعنی
 آخرت میں لوگوں کو خدا کا ایک ایسا انکشاف حاصل ہوگا جسکی نظیر دنیا میں موجود
 نہیں ہے اور فرقہ اشاعہ جو رویت باری کو ثابت کرتا ہے اور اسکو ممکن قرار دیتا ہے
 کہتا ہے کہ حدیث مذکور میں جو رویت مذکور ہے اس سے ایک ایسی حالت مراد ہے
 جسکو خداوند عالم زندہ لوگوں میں پیدا کر دیگا اور جسکا حاصل ہوتا روشنی یا مقابل
 یا اسی قسم کے دوسرے شرائط حاصل ہونے پر موقوف نہیں ہوگا۔ اسکے بعد شیخ اشعری
 نے ادراکات جو اس خمسہ ظاہرہ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ ان ادراکات سے مراد
 انکے متعلقات کا علم حاصل ہونا ہے پس البصار (آنکھ سے دیکھنا) جو ادراک بالباہر
 کو کہتے ہیں اس تعریف کی بنا پر علم بالبصیرات ہوگا یعنی اُن چیزوں کا علم جو دیکھی جاتی
 ہیں اور چونکہ رویت بھی ادراک بالباہرہ ہی ہے لہذا اس بنا پر بھی رویت ایک علم
 خاص اور انکشاف تام ہی قرار پائیگا۔ زیادہ سے زیادہ فرق یہ ہوگا کہ اشاعہ کی بنا پر
 یہ علم اس مخصوص حاسہ (باصرہ) سے حاصل ہوگا اور شیعہ و معتزلہ اس مخصوص
 حاسہ سے اس علم کا حاصل ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ پس جب معلوم ہوا کہ دونوں فریق
 اس حدیث کو مانتے اور اس کے معنی میں بھی اتفاق کرتے ہیں تو ظاہر ہوا کہ دونوں
 فریق اس امر میں متفق ہیں کہ وہ رویت باری تعالیٰ جسپر احادیث رسالتاً معلوم ہوا
 ہیں اس سے مراد علم تام اور انکشاف کامل ہے۔ صرف اس علم و انکشاف کے حاصل
 ہونے کی جگہ کے متعلق نزاع باقی رہ جاتی ہے پس جسطرح شیعہ اور معتزلہ کے معنی کی بنا پر اس
 رویت کے حاصل ہونے کی جگہ قلوب ہے اسی طرح اگر اشاعہ اس رویت کے حاصل
 ہونے کی جگہ کو بجائے قلوب کے دوسرے اعضا مثل آنکھ کے کہیں تو کیا قباحت ہے

حاصل ہونے کی جگہ بیاے قلب کے دوسرا عضو مثل آنکھ کے کہیں تو کیا قیامت ہے لہذا دونوں
فروق کی نزاع بالکل تریاں ہو جاتی ہے اور اگر زایل نہ بھی سمجھی جائے تو نزاع لفظی سے زیادہ
وقت نہیں کہتی۔ واللہ اعلم

قول احقاق احباب علامہ علیہ الرحمہ کے جواب میں فاضل مخاطب صاحب نے جو کچھ ذکر کیا
یہ سب عمل توہمات اور یہود و خیالات ہیں جبکہ توہم ہی معلوم ہوتا ہے نہ پیری جبکہ نہ کچھ مطلب ہی سمجھ میں آتا ہے اور
جیسے کوئی نفع ہی حاصل ہو سکتا ہے جسکی چند وجہیں ہیں پہلی یہ کہ لوگوں کو معلوم ہو چکا ہے کہ انہوں نے اس جواب
میں اپنی ساقی قول کا حوالہ دیکر جو یہ کہا ہے کہ تم لوگوں کو معلوم ہو چکا ہے کہ ہم نے رویت کے جو معنی ذکر کئے
ہیں اوس معنی سے رویت اجسام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، تو جہان انہوں نے اس کو
بیان کیا ہے وہیں ہم نے بھی اوس کی تنقید کر دی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا کا
کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جو حاسہ باصرہ (یعنی آنکھ) کے سوا بھی کسی ذریعہ سے
کسی چیز کو دیکھ سکے اور یہ بھی ثابت ہے جس میں کسی عاقل منصف کو شک کرنے کی
گنجائش نہیں ہے کہ حاسہ باصرہ سے جو شخص دیکھتا ہے وہ اوس چیز کو دیکھتا ہے
جو مقابل میں رہتی ہے مثل جسم کے یا اوس چیز کو دیکھتا ہے جو مقابل میں حلول کے ہوتی ہے
مثل رنگ کے جو جسم میں حلول کے رہتا ہے یا اوس چیز کو دیکھتا ہے جو حکم مقابل میں
ہوتا ہے جیسے آئینہ کے عکس کو کہ گو وہ مقابل نہیں ہے مگر حکم مقابل میں ہے اسی سبب
سے دکھائی دیتا ہے اور واضح رہے کہ خداوند عالم ان تینوں چیزوں سے کوئی بھی
نہیں ہے یعنی نہ مقابل ہے نہ مقابل میں حلول کے ہوئے ہے اور نہ حکم مقابل میں ہے
چنانچہ خداوند عالم کا ان کل چیزوں سے مغائر ہونا ایسا بدیہی ہے جس پر کسی تنبیہ کی بھی
ضرورت نہیں معلوم ہوتی جیسا کہ پہلے بھی اس مطلب کو ذکر کر چکا ہوں لہذا میں با
تامل اور غلطی الاطلان کہتا ہوں کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں نے ایسی چیز کو دیکھا ہے
جو نہ مقابل ہے نہ مقابل میں حلول کے ہے اور نہ حکم مقابل میں ہے، وہ یقیناً جھوٹا ہے
اور اسی طرح میں ایسے شخص کو جھوٹا کہتا ہوں جس طرح ایسے شخص کو جھوٹا کہوں جو کہے کہ میں
نے ایسے جسم کو دیکھا ہے جو نہ متحرک ہے اور نہ ساکن، (یعنی جس طرح یہ محال ہے کہ کوئی
شخص ایسے جسم کو دیکھے جو نہ حرکت کرتا ہو نہ ٹھہرا ہو کیونکہ جو جسم ہو گا وہ ان دونوں
حالوں سے خالی نہ ہو گا کہ یا نہ حرکت کرتا ہو یا ٹھہرا ہو گا اور اسی طرح یہ بھی محال ہے

کہ کسی شخص خدا کو دیکھے جو نہ دیکھنے والے کے مقابل میں نہ مقابل میں جلوہ کئے ہوئے ہے اور نہ حکم مقابل میں ہے اب
 رہا یہ امر کہ فاضل اہل سنت اس امر کے بدیہی اور یقینی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور اس کو
 تسلیم نہیں کرتے تو اون کا ایسا کرنا اون سے اور اون کے فرقہ والوں سے یکہ بھی مستبد
 اور قابل حیرت نہیں ہے۔ کیونکہ مکافہ اور طمع سازی میں ان حضرات کو بد طولی حاصل ہے جیسا کہ
 سمجھ دار لوگوں کے طبقہ میں ان لوگوں کی یہ حال عام طور پر مشہور ہے لیکن جبکہ صاحبان عقل
 مثل حکماء و فلسفین کے اور صاحبان عدل و عقل مثل فرقہ شیعہ و معتزلہ کے اس امر کو
 بدیہی کہتے ہیں اور اس کے بدیہی اور یقینی ہونے میں کچھ تامل نہیں کرتے تو پھر اس میں کسی
 سمجھ دار شخص کو کب تامل ہو سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ حدیث انکشاف خداوند عالم سے ہدلال
 کر کے فاضل مخاطب نے جو لکھا ہے کہ در با وجود اس کے صحیح ہے کہ خداوند عالم اپنے بندوں کو سامنے
 نمود ہوین رات کے ماہتاب کی طرح ظاہر اور روشن و منکشف ہو جائے جیسا کہ احادیث صحیحہ میں
 وارد ہوا ہے، پس اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا راوی عیسیٰ
 بن حازم ہے جس کی عقل آخر عمر میں مختل ہو گئی تھی لہذا جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اس نے
 اس حدیث کو کس وقت بیان کیا یعنی اپنی عقل خراب ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اس وقت
 تک اس کی یہ حدیث قبول نہیں کی جاسکتی اور اگر اس حدیث کی سند صحیح فرض بھی کر لی جائے
 جب بھی حضرات اہل سنت کو کوئی نفع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہو سکتا ہے اس حدیث میں روایت
 خداوند عالم سے مراد علم تام ہو (یعنی ایسا علم جس میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا) اور یہ مطلب
 کچھ میرا ذاتی خیال نہیں ہے بلکہ اس معنی میں روایت کا استعمال عام طور پر شایع و ذائع ہے
 حتیٰ کہ کلام مجید میں بھی خداوند عالم نے ارشاد فرمایا ہُوَ الَّذِي يَكْفِيهِمْ فَعْلَهُمْ بِرَبِّكَ يَا صَاحِبَ الْفَيْلِ (کیا
 تم نے اچھی طرح نہیں جانا کہ تمہارے پروردگار نے اصحاب فیل کے ساتھ کیا کیا) اس آیت میں
 خداوند عالم نے اَلَمْ تَرَ فرمایا ہے جس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ کیا تم نے نہیں دیکھا اس لئے کہ
 قرآن و روایت سے ماخوذ ہے جس کا معنی دیکھنا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس آیت میں اَلَمْ تَرَ دیکھنا
 مراد نہیں ہے کیونکہ اصحاب فیل کے ساتھ جو معاملہ ہوا وہ خطاب سے بہت پہلے ہوا تھا
 پھر خدا کیونکر کہہ گا کہ تم نے نہیں دیکھا لہذا ثابت ہوا کہ اس آیت میں اَلَمْ تَرَ سے مراد ہُوَ
 کہ تم کو اچھی طرح نہیں معلوم ہوا اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ واقعہ گزر جانے
 کے سیکڑوں برس بعد بھی اس کا علم تام حاصل ہوتا ہے جیسے جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کا

دنیا میں تشریف لانا اور اسلام کی اشاعت کرنا اس زمانہ کے لوگوں کے کسی شخص نے دیکھا نہیں ہے لیکن لوگوں کو پورا علم اس امر کا ہے (اسی طرح خداوند عالم دوسرے موقع پر ارشاد فرماتا ہے اور لہذا انسان انا خلقناہ) کیا انسان نے یہی طرح نہیں جانا کہ میں نے ہی اسے پیدا کیا ہے) اس میں بھی لہذا روایت سے ماخوذ ہے جسکا لفظی معنی دیکھنا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس آیت میں لہذا کے معنی دیکھنا نہیں ہے کیونکہ انسان اپنے کو کس طرح دیکھ سکتا ہے کہ خدا نے اسے کیونکر پیدا کیا یا ان علم تام ہر شخص کو ہے کہ وہ خود سے نہیں پیدا ہوا بلکہ ایک دوسری قادر و عالم ذات نے اس کو پیدا کیا ہے جسکا نام اللہ ہے) لہذا اس حدیث کا مطلب بھی جس کو فاضل مخاطب نے روایت خداوند عالم کے متعلق ذکر کیا ہے اسکی سند کو صحیح فرض کرنے کے بعد یہ ہے کہ ”عنقریب تلوگوں کو اپنے پروردگار کا پورا پورا ایسا یقینی اور ضروری علم حاصل ہو جائیگا جیسا ماہتاب کا علم یقینی و ضروری تم لوگوں کو حاصل ہے“ اور اس حدیث میں جو یہ جملہ ہے کہ کما ترون القمر (جیسا تم لوگ ماہتاب کو دیکھتے ہو) تو اس تشبیہ سے اس دعوے پر استدلال کرنا اس طرح کہ خدا کا جانا اس حدیث میں نہیں مراد ہے بلکہ دیکھنا مراد ہے کیونکہ چاند سے تشبیہ یا ہے جسکو ہر شخص عام طور پر دیکھتا ہے) یہی باطل ہے کیونکہ ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دینے میں یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں چیزیں ہر صفت میں برابر ہوں بلکہ صرف ایک دو صفت دونوں میں مشترک ہوتی ہے (جیسے کوئی شخص کسی بہادر آدمی کو شیر سے تشبیہ دے کر کہے کہ میں نے شیر کو دیکھا تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ جیسے ماہتاب پر چنگل اور دانت شیر کے ہوتے ہیں ویسے ہی یہ چیزیں اس بہادر آدمی کے ہیں بلکہ مقصود محض یہ ہوگا کہ جس طرح شیر نہایت شجاع اور دلیر ہوتا ہے اسی طرح یہ شخص بھی شجاع اور دلیر ہے) اور جس کو کچھ بھی علم و فہم سے مس ہے اس پر یہ مطلب روشن اور بیدار ہو چاہیے حدیث روایت خدا میں روایت سے مراد علم تام ہی ہے چنانچہ ہمارے اس بیان کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں مشہور ہے کہ قد سئل عنہ هل تری سربك فقال لا اعدد بالماہ الا قیل لہ کیف تراه قال لا تدركہ الا بصار و العین بمشاہدہ العیان ولكن تدركہ القلوب بحقائق الايمان یعنی حضرت سے کسی نے دریافت کیا کہ یا حضرت کیا آپ اپنے پروردگار کو دیکھتے

ہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں ایسے پروردگار کی عبادت کرتا ہوں جن کو میں نے دیکھا (یعنی اچھی طرح جانا) نہیں ہے۔ پھر اس شخص نے دریافت کیا کہ آپ خدا کو کس طرح دیکھتے ہیں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ خدا کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں بلکہ اس کو لوگوں کے دل حقایق ایمان کے ذریعہ سے دیکھتے ہیں یعنی جن لوگوں کے دلوں میں ایمان کی حقیقت پختہ ہو مستحکم ہیں ان لوگوں کو خدا کا علم تام اور یقین کامل ایسا ہی حاصل ہوتا ہے جیسا علم لوگوں کو آنکھ سے کسی چیز کے دیکھنے سے ہوتا ہے پس اس حدیث سے بھی ثابت ہو گیا کہ لفظ رویت پورا علم حاصل ہونے کے معنی میں بھی مستعمل ہے اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ حدیث مذکور میں (یعنی حدیث رویت خداوند عالم میں) جس کو فاضل مخاطب نے اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کیا ہے (لفظ رویت سے مراد اگر علم تام ہوتا تو عربی قاعدہ کے مطابق چاہئے تھا کہ اوس کا دو مفعول مذکور ہوتا کیونکہ لفظ علم دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے) حالانکہ اوس میں ایک ہی مفعول کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رویت سے مراد علم تام نہیں ہے بلکہ آنکھ سے دیکھنا ہے تو اس کا جواب یہ یا جائیگا کہ علم بھی یقینی ہوتا ہے پس اوس وقت وہ دو مفعولوں کی طرف متعدی نہیں ہوتا لہذا اس حدیث میں بھی علم تام یعنی یہی کے حاصل ہونیکا ذکر ہے جس کے لئے دو مفعول کی ضرورت نہیں تھی اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ نہیں یہاں دو مفعول ہونا ضروری تھا تو کیا یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرا مفعول سیاق کلام کے دلالت کرنے کے سبب مفعول سمجھا گیا اور حذف کر دیا گیا ہو جیسا کہ کلام مجید میں بھی اس کی نظیر موجود ہے کہ خدا فرماتا ہے ولا تحسبن الذين ينجلون بعمائنا هم الله من فضله هو خير الهم ان لوگوں کی قراۃ کی بنا پر جنہوں نے محسبن کو یاد کے پڑے ہائے یعنی جن لوگوں کو خدا نے اپنے فضل

لہ کلام مجید مروج میں اس آیت میں محسبن یا اسی سے ہے اور اس جملہ کے کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ بعض قرات میں آتا ہے بھی آگیا ہے یعنی محسبن پس اس بنا پر الذين ينجلون مفعول اول ہوا اور خيرا لهم مفعول ثانی لیکن چونکہ صریح اور مستقیم محسبن یا سے ہے لہذا جناب شہید علیہ الرحمہ کا استدلال صحیح ہے۔ یہ آیت نمبر ۱۸ ہے اور آل عمران کی اسکی تفسیر میں علامہ فخر الدین رازی اپنی تفسیر کبیر جلد ۱۱ مطبوعہ استنبول صفحہ ۵۵ میں لکھتے ہیں (لفظی ان یكون فاعل محسبن هم الذين ينجلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول خدا وفاؤ تقدیر سے وہ الذين ينجلون بعمائنا هم الله ما جاز محل فلذلك لا ينجلون علیہ کقولہ من کذب کان شراً مما ی

کرم سے کچھ دیا ہے اور پھر بخل کرتے ہیں وہ ہرگز اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ اون کے لئے کچھ بہتر ہو گا۔ اس آیت میں محبین کا فاعل الذین یخیلون بہا اللہ من فضلہ ہے اور خیرا اوس کا مفعول ثمانی ہے اور پہلا مفعول محذوف ہو تیسری وجہ یہ کہ فاعل مخاطب ہے جو یہ لکھا ہے کہ "لغت عرب میں ادراک کے معنی احاطہ کرنے (گھیرنے) کے ہیں" پس معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس قول کو کتاب تجرید کے جدید شارح کے کلام سے اخذ کیا ہے کیونکہ شیخ اور معتزلہ نے آیہ لاتدرکہ الابصار سے جو خدا کی رویت کے محال ہونے پر استدلال کیا ہے اوس کا جو جواب فرقہ اشاعہ نے دیا ہے اوس کو ذکر کرتے ہوئے شارح مذکور نے ادراک کے اس معنی کو لکھا ہے چنانچہ شارح نے فرقہ اشاعہ کا جواب اس طرح نقل کیا ہے کہ ہرسم نہیں تسلیم کرتے کہ آیہ لاتدرکہ الابصار میں ادراک بالبصر سے مراد رویت (دیکھنا) ہو یا وہ چیز ہے جو رویت کو لازم ہے تاکہ شیعوں کا دعویٰ ثابت ہو سکے بلکہ ادراک ایک مخصوص قسم کی رویت ہے یعنی ادراک ایک ایسی چیز ہے جس سے اوس چیز کے جو انبک احاطہ ہو جاتا ہے جو مرئی ہوتی ہے (یعنی دیکھی جاتی ہے) کیونکہ حقیقت میں تو ادراک کا معنی نیل اور وصول یعنی پانا اور پہنچنا ہے جو ماخوذ ہے جملہ اور کت فلانا (میں نے اسکو پایا) سے جو اُس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی سے مل جاتا ہے اسی وجہ سے یہ جملہ کہنا صحیح ہے کہ ذات القمر و ما ادرکہ بصری (یعنی میں نے چاند کو دیکھا تو لیکن میری آنکھ نے اوس کا ادراک نہیں کیا) کیونکہ ممکن ہے جس وقت اس شخص نے چاند کو دیکھا اوس وقت ابراہیم کو گھیرے ہو جس سے اوس کی آنکھ اوس کا ادراک یعنی احاطہ نہ کر سکی بر خلاف اس کے یہ جملہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ادرکہ بصری و ما ادریہ (یعنی میری آنکھ نے تو اوس چاند کا ادراک کر لیا لیکن میں نے اوس کو نہیں دیکھا) کیونکہ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آنکھ اوس کا ادراک یعنی احاطہ کرے اور دیکھے نہیں لیکن شارح تحفہ بدی کی اس دلیل کا لغو او

عہ الکذب یعنی اس آیت کی ترکیب میں دوسرا قول یہ ہے کہ محبین کو فاعل الذین یخیلون ہے پس اس تفسیر پر اس کا پہلا مفعول محذوف ہو سکے اور ذکر کریں تو یوں مرصعہ والا محبین الذین یخیلون غلط ہے و خیرا لہم یعنی جو لوگ بخل کرتے ہیں یہ گمان نہ کریں کہ ادراک بخل اون کے لئے خیر ہے اور اس قسم کا مذہب غلط ہے کیونکہ پہلا لفظ یخیلون اس حذف پر دلالت کرتا ہے جس پر مطلب نہیں غلط ہوتا چنانچہ ایسا ہی دوسرا جہل زبان زد ہو کہ کذب کان شرا لہ کہ جو جھوٹ بولے گا اوس کے لئے وہ

جھوٹ بڑا ہو گا۔ ۱۲ مترجم

قاسم ہونا ظاہر ہے کیونکہ لفظ رویت کے معنی کو اس کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ زبان عربی
 کی مشہور کتاب سنت میں نظر نہیں آتی پس اس قول کے اختیار کرنے کا سبب بحرِ سنن و ہری اور تفسیر
 کے کیا ہو سکتا ہے اور لفظ ادراک کا معنی نفل اور وصول ہونا جیسا کہ ان لوگوں نے اقرار کیا ہے
 اس امر پر کسی طرح دلالت نہیں کرنا کہ آنکھ سے ادراک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے والی چیز
 کو بیرون طرف سے احاطہ کر لے اس میں معنی احاطہ کا جملہ ادراکات فلا فانا اذ الحقتہ سے ماخوذ
 ہونا بھی ظاہر نہیں ہے اسی طرح آخر میں جو کہا ہے کہ رأیت القمر وما ادرکہ بصری یعنی میں نے
 چاند کو دیکھا لیکن میری آنکھ نے اس کا ادراک نہیں کیا، کہنا صحیح ہے پس اسکو بھی ہم تسلیم
 نہیں کرتے کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں بیان کی ہے لہذا اس قول سے شارح جس امر کو
 ثابت کرنے کے درپے ہیں وہ ثابت نہیں ہو سکتا علاوہ برین اون کا یہ قول رأیت القمر
 وما ادرکہ بصری مخالف ہے اس قول کے جو عام طور پر مستعمل ہے کہ لوگ کہتے ہیں
 ادراک الشمس یعنی میں نے آفتاب کا ادراک کیا اور اس قول سے اونکا مطلب یہ
 نہیں ہوتا کہ میں نے آفتاب کے ہر پہلو و جواب کو دیکھ لیا بلکہ مراد محض اس قدر ہوتی ہے
 کہ میں نے آفتاب کو خواہ کچھ خواہ کل دیکھ لیا خواہ کسی قسم کا دیکھنا ہو بلکہ آفتاب کو بے
 طور پر تو شاید ہی کوئی دیکھتا ہو کیونکہ آنکھ اور دہر ٹھہر ہی نہیں سکتی پس پوری طرح کوئی
 دیکھ سکتا کیونکہ لہذا ثابت ہوا کہ ادراک سے جمیع جواب و اطراف کا احاطہ کرنا نہیں
 مفہوم ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ کہ مخاطب نے جو لکھا ہے کہ وجہ ثابت ہو گیا کہ لاتدرکہ لا بصار
 میں ادراک سے مراد احاطہ ہے تو اس میں شک نہیں کہ خداوند عالم کا احاطہ کرنا اس کا
 نقص ہے اور اس احاطہ کی نفی کرنا مرجح ہے، تو یہ مسلم نہیں کیونکہ آسمان اور اسی
 طرح دوسری بلند چیزیں (مثلاً پہاڑ وغیرہ کے) بھی اس امر میں خدا کی شریک ہیں کہ
 آنکھوں سے انکا احاطہ نہیں ہو سکتا پس اس کو خوب غور کر کے ملاحظہ کرنا چاہئے۔ اور شیعہ
 جو کہتے ہیں کہ خداوند عالم کی رویت کی نفی کرنا یعنی اس کا انکار کرنا خداوند عالم کی مرجح ہے اس پر
 فخر الدین رازی نے اعتراض کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ خدا کی رویت کی نفی کرنے کے اس کی مرجح
 اس وقت ثابت ہوتی جب اسکا دکھائی دینا جائز اور ممکن ہوتا اور خداوند عالم اس
 امر پر قادر ہوتا کہ وہ دکھائی دے سکے (۱) اس کو مثال کے طور پر یوں سمجھنا چاہئے کہ جو برا
 کام کرنا کسی شخص کے اختیار میں ہو باوجود اس کے وہ اس جبر سے کام کو نہ کرے اور اپنے

کو اوس سے بجائے تو البتہ اپنے کو اس کام کے بچانے کے سبب سے وہ شخص قابلِ معرکہ
 مثلاً کسی شخص کے پاس تلوار ہو اور وہ اس امر پر قادر ہو کہ اپنے دشمن کو قتل کر دے یا جو
 اس کے قتل کو برا سمجھ کر وہ اس سے باز رہے تو اس وقت البتہ وہ ممدوح قرار پائے گا جوں
 اسکے جس کے اختیار میں کوئی امر نہ ہو وہ اوس سے نیچے تو اوسکی کیون مع کی بجائے مثلاً
 کسی شخص کے ہاتھ بندھے ہوں اور وہ اپنے دشمن کو دیکھ کر قتل نہ کر سکے تو چونکہ وہ مجبور ہے
 اس سبب کہ اوس کو قتل نہ کر سکا لہذا ممدوح بھی نہ ہو گا اسی طرح اگر خداوند عالم کا دکھائی دینا
 جائز اور ممکن ہوتا پھر خدا دکھائی نہ دیتا اور اپنی قدرت سے اپنے کو دکھائی دینے سے بچاتا
 تو البتہ اوس کی معرکہ ہوتی اور جب اوس کا دکھائی دینا ممکن ہی نہیں ہے تو نہ دکھائی
 دینے سے اوس کی کوئی معرکہ بھی نہ ہوگی پس شیعہ جو کہتے ہیں کہ "خدا کی رویت کی نفی
 کرنا اوس کی معرکہ ہے اور اس کی رویت کو ثابت کرنا اوس کی تحقیق ہے" یہ غلط ہے
 لیکن علامہ رازی کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ جو اوصاف خدا کی ذات کے لئے محال ہیں
 اوس کی ذات سے ان کی نفی کرنا بھی اوس کی معرکہ ہے چنانچہ دیکھئے صلیح خدا کا دکھائی
 دینا محال ہے اوسی طرح اوس کو نیند آنا یا تنگ آنا بھی محال ہے یعنی اوس کی ذات ان
 انسانی صفات ناقصہ سے منزہ اور بری ہے باوجود اس کے خدا ان اوصاف کی اپنے ذات
 سے خود نفی کرتا اور اس طرح اپنی معرکہ کرتا ہے چنانچہ کلام مجید میں ارشاد فرماتا ہے اللہ
 لا اله الا هو الحق القیوم لا تأخذا سۃ ولا نوم یعۃ خدای و قیوم کے سو کوئی سمود
 نہیں اوسکو نہ تو نیند آتی ہے نہ تنگ (اسی طرح باوجودیکہ خدا کی بی بی یا بچہ کا ہونا محال
 ہے پھر بھی خدا اپنی ذات کے لئے ان چیزوں کی نفی کرتا اور اس طرح اپنی معرکہ کرتا ہے
 (چنانچہ کلام مجید میں ارشاد فرماتا ہے - ما اتخذ صاحبة ولا ولدا یعنی خدا وہ ذات
 ہے جس کے نہ کوئی بی بی ہے نہ لڑکا) پس فخر الدین رازی جو جواب اس امر کا دین گئے کہ
 باوجودیکہ نیند یا زوجہ یا اولاد خدا کی ذات کے لئے محال ہیں پھر بھی اوس ان چیزوں سے نفی کر کے
 اپنی معرکہ کی ہے وہی جواب ہمارا بھی خدا کی رویت کی نفی سے اوس کی معرکہ ثابت ہونے کے
 متعلق ہو گا۔ یہ تو علامہ رازی کا الزامی جواب تھا اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ وہ ہونے سے
 خدا کی رویت کو خدا کے ظلم پر دشنام تیا س کیا ہے یعنی یہ سمجھے کہ خدا ظلم کرنے پر قادر ہے
 اور باوجود قادر ہونے کے ظلم نہیں کرتا پس معلوم ہوا کہ اوس نے اپنے کو ظلم کرنے سے بچایا جیسے

وہ قادر ہے لہذا اب اوس کی ذات سے ظلم کی نفی کرنا اوس کی صحت ہے اسی طرح اگر اوس کا دکھائی
 دینا ممکن اور جائز ہوتا اور باوجود اس کے وہ دکھائی نہ دیتا تو اوس کے دکھائی دینے کی نفی
 کرنا اوس کی صحت ہوتی اور چونکہ ایسا نہیں ہے لہذا رویت کی نفی اوس کی کوئی صحت نہیں
 ہو سکتی۔ لیکن اون کا یہ قیاس ہی غلط ہے کیونکہ خدا کے ظلم نہ کرنے کی صحت خدا کے فعل کی صحت ہے
 پس کسی فعل کے ترک کرنے پر اوس کی صحت اسی وقت ہوگی جب اوس فعل پر وہ قادر ہو
 لہذا اگر کوئی شخص کہے کہ خدا رو ضد چیزوں کو جمع نہیں کرے گا تو یہ اوس کی صحت نہیں ہوگی
 کیونکہ جمع کرنا فعل ہے اور یہ فعل محال ہے لہذا اوس کا نہ کرنا ممدوح نہیں ہوگا بلکہ خلاف اس کے
 خدا کی رویت ہے کہ یہ کوئی اوس کا فعل نہیں ہے بلکہ اوس کی ذات کی صفت ہے جو کسی
 قدرت و اختیار سے باہر ہوتی ہے لہذا جس طرح خدا کے حادث ہونے کی نفی کرنا یا اوس کے
 کسی مکان کے محتاج ہونے کی نفی کرنا اوس کی صحت ہے اسی طرح اوس کے دکھائی دینے کی
 نفی کرنا بھی اوس کی صحت ہے۔ پانچویں وجہ یہ کہ فاضل مخاطب نے جو کہا ہے کہ دربار اراک اس
 معنی سے جو مراد ہے علم کے پس وہ حکماء و محققین کی اصطلاحات سے ہواں لئے کہ کلام عرب
 میں کبھی بھی اور اک بمعنی علم و احساس نہیں استعمال کیا جاتا ہے۔ پس اس سے اگر مراد انہی
 یہ ہے کہ لفظ ادراک کے مفہوم میں علم و احساس داخل ہی نہیں ہیں تو اوس کی کوئی دلیل
 نہیں بیان کی لہذا دعوئے بے دلیل قبول خود نہیں۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ عربی زبان کے
 ماہرین لفظ ادراک کی تفسیر علم و احساس سے نہیں کرتے۔ اگرچہ اون دونوں (علم و احساس)
 پر یہ تفسیر صادق آتی ہے یعنی اگرچہ ادراک کے مصداق تو علم و احساس ہیں لیکن مفہوم نہیں
 ہیں تو یہ مراد لینا اون کو کچھ مفید نہیں ہے اس لئے کہ صاحبان لغت کا یہ اصول ہے کہ
 بعض الفاظ کو ایسے مفہومات کلیہ کے لئے وضع کرتے ہیں جو اپنے افراد پر صادق آتے ہیں اور
 وضع کرنے وقت صاحبان لغت کو اون مفہومات کے افراد کی تفصیل سے کوئی تعلق نہیں رہتا
 لہذا کتاب ہذا یعنی ترجمہ اوراق الحق کے صفحہ ۱۰۱ سطر ۱۰ میں کاتب کی غلطی سے عبارت غلط لکھ گئی ہے۔ پس جگہ
 کلام عرب میں ہمیشہ ادراک بمعنی علم و احساس ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ کے یہ عبارت ہوئی
 ہوتی چاہئے۔ کلام عرب میں کبھی اور اک بمعنی علم و احساس نہیں استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ
 اسی سبب سے بیان کی منقول عبارت اوس صفحہ کی عبارت سے مختلف ہے۔ پس چاہئے کہ
 ۱۰۱ کی عبارت درست کر لی جائے۔ مترجم

بلکہ اون لوگوں کے نزدیک ان افراد کے افراد بعض مفہومات ہونے میں اون افراد کا اس حیثیت سے ہونا ہی کافی ہے کہ اون پر ان مفہومات کا حکم کرنا صحیح ہو اور یہ امر یہاں جاہل ہے۔ چیتھی وجہ یہ کہ شیعہ آیہ کلام مجید لن ترانی سے رویت خداوند عالم کے ناممکن ہونے پر جو استدلال کرتے ہیں اس کا جواب فاضل مخاطب نے اشاعرہ کی طرف سے ذکر کرتے ہوئے جو لکھا ہے کہ "لفظ لن نفی دائمی میں کہاں مستقل ہوتا ہے بلکہ نفی موقتہ استعمال کیا جاتا ہے تو اشاعرہ کا یہ قول بھی باطل ہے اور مردود ہے اس لئے کہ لفظ لن کے معنی کو نفی موقتہ پر حمل کرنا مجاز ہے حقیقت جسکی دلیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی جملہ کو لفظ لن کے ساتھ استعمال کرتا ہے تو اس جملہ کے سننے والے کا ذہن فوراً نفی دائمی کی طرف جاتا ہے جس سے وہ سمجھتا ہے کہ قایل کا مطلب یہی ہے کہ یہ امر کبھی نہ ہوگا اور علم معنی و بیان و اصول فقہ میں یہ مسئلہ طے ہو چکا ہے کہ کسی لفظ کے سننے سے اس کا جو معنی سب سے پہلے ذہن میں آئے وہ حقیقی ہے اور جو معنی کسی قرینہ سے ملائیے بعد ذہن میں آئے وہ مجازی ہے پس آیہ لن ترانی کے سننے سے چونکہ پہلا معنی یہی ذہن میں آتا ہے کہ "کبھی نہیں دیکھو گے" لہذا یہی نفی دائمی اس کا حقیقی معنی ہے علاوہ برین جملہ لن ترانی مستقبل کا صیغہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ "آئندہ زمانہ میں نہ دیکھ سکو گے" اور آئندہ زمانہ میں جس طرح دنیا کا آئندہ زمانہ داخل ہے اسی طرح آخرت کا زمانہ بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی تو آئندہ ہی ہے لہذا اگر مان بھی لیں کہ لن ترانی کا یہی معنی ہے کہ ہرگز نہ دیکھ سکو گے جب بھی یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ آخرت میں اس کو دیکھ سکیں گے پس جو لوگ اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ قیامت میں خدا کی رویت حاصل ہوگی اس کو چاہئے کہ لن ترانی میں جو استقبال عام ہے اس کے لئے کوئی مخصوص بیان کریں جس سے معلوم ہو کہ اس آیت کا تعلق صرف اس زمانہ تک ہے جو دنیا میں ہے نہ آخرت تک اور جب تک ایسا کوئی مخصوص بیان نہیں کیا جائیگا اس وقت تک آیہ کا مفہوم عام ہی رہیگا جس میں دنیا اور آخرت دونوں زمانہ داخل رہیگا لیکن حضرات اشاعرہ ایسا مخصوص لائیں گے کہاں سے کیونکہ کوئی مخصوص ہی نہیں ہے اور بعض لوگ جو توہم کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی یہ آیت وجہ یومئذ بافرقہ اے رہا ناظرہ اس آیت کی مخصوص ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیامت میں لوگ خدا کی طرف نظر کریں گے تو یہ توہم بھی غلط ہے اس لئے کہ اس آیت میں صرف لفظ ناظرہ سے توہم ہوتا ہے حالانکہ لفظ نظر کے معنی محض رویت (دیکھنا) ہی نہیں ہے بلکہ اور بھی کئی معنی ہیں چنانچہ بہت سے موقع ایسے ہیں جہاں نظر کا

استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے لیکن وہ ان روایت کا استعمال صحیح نہیں ہوتا پس اگر نظر کا معنی محض رویت ہوتا تو ہر جگہ یہی معنی پایا جاتا۔ دیکھئے لوگ جب ہلال دیکھنا چاہتے ہیں تو مغرب کی طرف آسمان پر نظر کرتے ہیں اور جب چاند کی رویت نہیں ہوتی تو وہ دوسروں سے بیان کرتے ہیں کہ نظر الی الہلال فیما اس یعنی میں نے ہلال کی طرف نظر کی لیکن ہلال کو دیکھنا نہیں جس سے ثابت ہوا کہ نظر کا استعمال اوس کے ساتھ رائج ہے جس کو انسان دیکھتا نہیں ہے اور بہت سے مواقع ایسے ہیں جہاں لفظ رویت کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے لیکن وہ ان نظر کا استعمال صحیح نہیں ہوتا فیقال فی اللہ تعالیٰ ولا یقال ناظر یعنی خدا کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ دیکھنے والا ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ نظر کرنے والا ہے اور بہت سے مواقع ایسے ہیں جہاں لفظ رویت کا استعمال لفظ نظر کے بجائے کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ نظرت فرأیت (یعنی میں نے نظر کیا پس دیکھ لیا) اور کبھی رویت نظر سے متصل ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ۱ نظر لعائن فوحی (یعنی نظر کرو شاید دیکھ لو) اور کبھی رویت نظر کا نتیجہ اور غایت قرار پاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ۲ ما زالت ۲ نظر حتی رأیت (یعنی میں ہمیشہ نظر کرتا رہا یہاں تک کہ دیکھ لیا) اور شیعوں کے اس جواب کی رد میں جو بعض لوگوں نے جو کہا ہے کہ وہ جب لفظ نظر کے ساتھ حرف الی ذکر کیا جاتا ہے تو اوس وقت نظر کے معنی محض رویت ہی ہوتا ہے پس آیت مذکورہ لینے وجوہ یومئذ ناظرۃ الی دہا ناظرۃ میں بھی چونکہ ناظرہ کے قبل حرف الی مذکور ہے لہذا یہاں بھی یہی معنی ہو گا کہ لوگ اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے، تو یہ قول بھی غلط ہے کیونکہ خود کلام مجید میں لفظ نظر حرف الے کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے حالانکہ وہاں نظر کا معنی رویت قطعاً نہیں ہے چنانچہ سورہ اعراف کی آیہ (نمبر ۱۹) ہے وتربہم نیظرون الیہم ولا یبصرون (اور تم دیکھ رہے ہو کہ وہ لوگ تمہاری طرف نظر تو کر رہے ہیں لیکن دیکھتے نہیں ہیں) اس آیت میں باوجودیکہ نیظرون کے ساتھ حرف الے بھی ہے لیکن پھر بھی خدا نے فرمایا وہ ہم لا یبصرون (وہ دیکھتے نہیں ہیں) اسی طرح اس قسم کی بہت سی آیات کلام مجید اور شریعت کے اشعار میں جن میں لفظ نظر حرف الے کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے پھر بھی اسکا معنی رویت نہیں ہے چنانچہ ایسی آیتیں اور اشعار ہمارے مذہب کے علماء کے کلام کی مصنفات علم کلام میں اسی بحث کے موقع پر مذکور ہیں۔ علاوہ برین آیہ مذکورہ (لن ترانی) میں رویت کی لفظ ناظرین نے آیہ وجود لومئذ ناظرۃ الے بہا ناظرۃ سے جو استدلال کیا ہے تو اس خیال کے ادسکا ترجمہ انہوں نے یوں کیا ہے کہ وہ اوس دن بہت لوگوں کے منہ تروتازہ اپنے پروردگار کو دیکھ رہے

مطلقاً نفی کرنا عموم اوقات در زمان مستقبل کی طرف منحرف ہوتا ہے پس جو کہ کسی خاص حالت یا مخصوص وقت کی قید کے ساتھ نہیں استعمال فرمایا ہے بلکہ مطلقاً (لن ترانی) فرمایا ہے لہذا جو لوگ لفظ لن کے معنی ہرگز نہیں کہتے ہیں اور معنی ”کبھی نہیں“ سے انکار کرتے ہیں ان کے اس انکار کو تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی صرف اس بیان کے اطلاق سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد ہمیشہ ہمیشہ کی نفی رویت ہے چہ جائیکہ لفظ لن کا معنی ”کبھی نہیں“ ہونا تو ظہوراً ثابت ہے پس اس نقل کے مقابلہ میں اس معنی سے انکار کرنا ہٹ دھرمی نہیں تو کیا ہے۔ ہاں اگر کوئی دلیل ایسی ہو جس سے ثابت ہو سکے کہ لن ترانی میں خدا کا مقصود نفی دائمی نہیں ہے تب البتہ اس کے اصلی اور حقیقی معنی دفنی دائمی (اسے عدول کرنا اور ایک قسم کے مبالغہ کے اظہار کے لئے اس کو نفی موقتہ کرنا واجب ہوگا جیسا کلام مجید کے اس آیت فلن ابرح الارض حتی یاذن لی ابی او یحکم اللہ لی وهو خیر المحاکمین) جب تک میرے والد مجھے اجازت نہ دیں یا خود خدا مجھے کوئی حکم نہ دے میں اس سرزمین سے ہرگز نہ ملو لگا اور خدا تو سب حکم دینے والوں سے بہتر ہے) میں ہے کہ اس میں بھی لن ابرح کے معنی کبھی نہیں ہلکوں گا، ہوتا لیکن چونکہ آخر میں حتی یاذن لی ابی او یحکم اللہ لی کہہ کر تحدید کر دی لہذا اب وہ

عین ہون کے حالانکہ ترجمہ یوں کرنا چاہے ”اور اس روز بہت سے تروتازہ چہرے اپنے پروردگار کی نعمت کو دیکھ رہے ہوں گے“ چنانچہ حضرات اہلسنت کے جلیل القدر مفسر مفسرین نے یہی معنی لکھا ہے اور ایک معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بہت سے تروتازہ چہروں کی نظر میں اپنے پروردگار کی طرف لگی رہیں گی یعنی اس انتظار میں رہیں گی کہ دیکھیں ہماری جہاں اس درگاہ سے کیا ملتی ہے نہ کہ لوگ خدا کے چہرے کو دیکھ رہے ہوں گے ۱۲ مترجم۔

۱۵ مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ جو اس جملہ لن ترانی کے لفظ لن کی بحث میں پڑے ہوئے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے معنی ”کبھی نہیں“ نہیں ہے بلکہ ”ہرگز نہیں“ ہے تو اس سے اوکو کوئی نفع نہیں کیونکہ اگر ”ہرگز نہیں“ معنی تسلیم بھی کر لیں جب بھی شیعوں کا دعویٰ ثابت ہے بلکہ اس سے بھی ادنیٰ لفظ لا کے ساتھ خدا فرماتا کہ ”لا ترانی“ (تم مجھے نہ دیکھو گے) جب بھی یہی ثابت ہونا کہ خدا کو لوگ کبھی نہیں دیکھیں گے کیونکہ خدا نے کسی زمانہ کی تحدید تو کی نہیں ہے کہ فلاں وقت تک نہیں دیکھو گے یا دنیا میں نہیں دیکھو گے بلکہ مطلقاً نہیں دیکھو گے فرمایا تو اس میں دنیا اور آخرت ب داخل رہیگا اور کسی زمانہ میں بھی خدا کا دیکھنا جائز نہ قرار پائے گا ۱۲ مترجم

اطلاق نہ رہا بلکہ کلام مقید ہو گیا اس صورت میں لن کے معنی چونکہ کبھی نہیں، صحیح نہیں ہو سکتا
لہذا اس کا معنی "ہرگز نہیں" لینا واجب ہے پس کتاب کافیہ کے بعض شارحین نے آیت
مذکورہ سے لفظ لن کے معنی "نفی دائمی" نہ ہونے پر جو استدلال کیا ہے وہ خود بخود منقطع
ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ جب تک کوئی تجدید ایسی نہ بیان کی جائے گی جس سے نفی دائمی کا
معنی لینا غلط ہو اوس وقت تک لن کا حقیقی اور اصلی معنی "کبھی نہیں" ہی رہے گا۔ ساتویں
وجہ یہ کہ فاضل مخاطب نے لفظ لن کے متعلق اپنا قول جو لکھا ہے کہ "میں کہتا ہوں کہ شیونکا
بیان صحیح ہے۔۔۔ لیکن فرق یہ ہے کہ جو شخص اس لفظ لن کا استعمال کرتا ہے اوس کی
مراد یہ ہوتی ہے کہ میری عمر میں یہ بات کبھی نہ ہوگی پس دائمی سے وہ دوام مراد ہوتا
ہے جو جب مدۃ حیات اوس لفظ لن سے مستفاد ہوتا ہے، تو یہ بھی قابل قبول نہیں
اس لئے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عرف میں لفظ لن سے وہ دوام مراد ہوتا ہے جو
جب مدۃ حیات اوس سے مستفاد ہوتا ہے تو اس مضم کی مراد اوس وقت تسلیم کیا گی
جبکہ اسکا کہنے والا اور اسکا سننے والا دونوں فنا ہونیکے قابل ہوں جیسے آدمی ہو کہ دوسرے
آدمی سے اس لفظ کو کہہ گیا تو ممکن ہے اوس کی مراد لن سے اپنی اور اوس سننے والے کی
زندگی ہی تک کی نفی ہو لیکن جب اس لفظ کا استعمال کرنے والا وہ ہو جو حی ابدی اور باقی
سرمدی ہے تو اوس وقت اس لفظ کے معنی میں کسی کی زندگی تک ہی کا دوام مانو
ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے (مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے شخص سے کہے
کہ لن ترانی تو البتہ اسکا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ تو میری زندگی بھر مجھے نہیں دیکھ سکتا لیکن
جب اس کا کہنے والا خداوند عالم ہے تو اوسکے لئے دنیا و آخرت سب برابر ہے اور تمام
ہی وہ زندہ ہے پس اوسکے کلام سے صرف دنیا ہی تک نفی کی مدت قرار دینے کی کوئی
وجہ نہیں ہے) پس چاہئے کہ اس میں خوب فور و تدبیر سے کام لیا جائے۔ آٹھویں وجہ یہ ہے
کہ فاضل مخاطب نے جو یہ لکھا ہے کہ "ولن یتمنوه ابدًا بما قدمت ایدیہم میں لن یتمنوه سے
مراد یہی ہے کہ دنیاوی حیات میں یہ لوگ کبھی موت کی تمنا نہیں کریں گے اس لئے کہ معلوم ہے
یہودی لوگ آخرت میں موت کی تمنا ضرور کریں گے تاکہ عذاب آخرت سے نجات پائیں لہذا
ثابت ہو گیا کہ لفظ لن سے مراد یہ ہوتی ہے کہ دنیا میں یہ بات کبھی نہیں ہو سکتی ورنہ کلام خدا
لن یتنود وغیرہ غلط ہوتا ہے، تو اس کلام میں بھی جو غلطی ہے وہ سمجھاروں پختی نہیں رہ

سکتی کیونکہ واضح بلکہ بدیہی ہے کہ کوئی شخص بھی مصیبت قلب اور خلوص عقیدہ سے موت کی تمنا نہیں کرتا اور
 خاص کر آخرت میں تو کوئی بھی نہیں کرے گا کیونکہ وہاں کے بارے میں تو ہر شخص کو معلوم ہے کہ آخرت
 کی زندگی ابدی اور دائمی ہے ہاں اس امر کی تمنا لوگ البتہ کریں گے کہ عذاب سے بچ جائیں اس
 طرح کہ خداوند عالم اپنے لطف و کرم سے ان لوگوں پر رحم کرے اور عذاب سے بچا دے اور
 مومنین کی طرح ان کو بھی ابدی حیوۃ عطا کرے۔ رہا یہ امر کہ لوگ آخرت میں مصیبت قلب و موت
 کی تمنا کریں گے پس اس کو تو کوئی عقل قبول ہی نہیں کر سکتی چہرہ ہر وہ شخص گواہی دے گا
 جو ہٹ و دھرم اور باطل پرست نہیں ہے۔ نوین و جدید کہ شیعوں نے روایت خداوند عالم کے
 محال ہونے پر جو اس سے استدلال کیا تھا کہ یہودیوں نے حضرت موسیٰ سے روایت خداوند
 عالم کا جو سوال کیا تھا تو فرمایا کہ اس کو بڑی حرکت قرار دی جسکے سبب ان کو تہذیب کے طور
 پر فرمایا کہ فاخذتھم بالصاعقة بظلمہم اس کا جواب فاضل مخاطب نے جو یہ دیا ہے کہ خدا
 نے یہودیوں کی مذمت اس سبب سے نہیں کی کہ انہوں نے خدا کی رویت کا سوال کیا
 تھا بلکہ صرف اس سبب کہ اپنے سوال میں انہوں نے سرکشی و نافرمانی مخالفت اور عناد
 کی روش اختیار کی تھی تو اس کا بھی فاسد اور لغو ہونا ظاہر ہے اول تو اس سبب کہ کوئی
 منصف شخص بھی اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ دونوں آیتوں میں خدا کا جو عتاب وارد ہوا
 ہے وہ صرف اس وجہ سے کہ باوجود رویت خدا کے محال ہونے کے بھی ان لوگوں نے اس
 کی رویت کا سوال کیا جیسا کہ آیہ مبارکہ فقد سالوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا اسرنا
 اللہ جھٹکے فاخذتھم بالصاعقة بظلمہم یہ لوگ موسیٰ سے تو اس سے کہیں بڑے بڑے
 درخواست کر چکے ہیں چنانچہ کہنے لگے کہ ہمیں خدا کو کھلم کھلا دکھا دو تب ان کو اتنی شرارت
 کی وجہ سے بجلی نے ڈالا میں خوب غور اور تامل کرنے سے ظاہر ہوتا ہے اور جو شخص اس
 امر کا انکار کرے وہ ظالم ہے کیونکہ اگر خداوند عالم کی رویت ممکن ہوتی تو ان یہودیوں کے
 حضرت موسیٰ اس درخواست کو فرما کر ہرگز ہرگز خدا بجلی گر اگر ان لوگوں کو عذاب نہ دیتا اسلئے
 کہ یہ ضرورتاً اور بدانتہا معلوم ہے کہ خداوند عالم کبھی اسکو پسند ہی نہ کرے گا کہ ایسی جماعت
 کو عذاب دے جس نے اپنے ایمان کو ایک ممکن امر پر معلق اور مشروط کیا ہو اور اس
 ممکن امر کو طلب کیا ہو اور اقرار کر لیا ہو کہ اگر ان کی درخواست کے مطابق ان کا مطلوب
 حاصل ہو گیا تو وہ لوگ ایمان قبول کر لیں گے جیسا کہ انہیں یہودیوں کا قول خداوند عالم

نے سورہ بقرہ میں اس طرح ذکر کیا ہے واذ قلتمہ موسیٰ لن فومن لك حتى نری اللہ
 بھرتا (اور تو وقت بھی یاد کرو جس وقت تم لوگوں نے موسیٰ سے کہا تھا کہ اسے ہم تم پر
 اوس وقت تک ہرگز ایمان نہ لائیں گے جب تک ہم ظاہرِ بظاہر خدا کو دیکھ نہ لیں) غرض اگر
 خدا کی رویت ممکن ہوتی تو اون لوگوں کی درخواست پر ہرگز خدا اون کو عذاب نہ دیتا بلکہ نہایت
 مناسب عنوان سے خبر دیتا اور آگاہ کرتا کہ رویت خدا ممکن ہی نہیں ہے جیسا کہ خدا کے قول
 واما السائل فلا تنھر (سوال کرنے والے کو جھڑکونیہیں) اور ہلوگوں کے بنی یعنی رسالت
 مسلم کی حدیث اغنوہم عن مسئلتہم ولو بقتلہ (یعنی سائلوں کو اون کے سوال سے بے
 پروا کر دو اگرچہ ایک خرے کو دانے سے ہی کیون نہ ہو) سے ظاہر ہے پس اس تقریر سے ظاہر
 ہو گیا کہ ان حضرات اہلسنت کا یہودیوں کے اس عذاب کو اون لوگوں کی سرکشی اور غناد
 پر حمل کرنا ان لوگوں کی ہی سرکشی اور غناد ہے اس لئے کہ ایسی جماعت کے عذاب کرنیکی
 وجہ عقل میں آہی نہیں سکتی جس نے اپنے ایمان کو کسی امر ممکن پر معلق کیا ہو (اگرچہ وہ امر
 آخرت ہی میں ممکن ہو) اور اپنے نبی سے ہدایت کی خواستگار ہوئی ہو او سکودوسرے
 اعتبار کیوجہ سے خدا عذاب دے اور شاید یہ حضرات یہودیوں کی سرکشی اس امر کو سمجھتے
 ہیں کہ یہودیوں نے خدا کا وجود ثابت ہونے کے بعد ایک نئی دلیل اپنے دل سے گردہی
 اور چاہا کہ اوس دلیل سے حضرت موسیٰ اپنے دعویٰ کو ثابت کریں جیسا کہ حضرات اہلسنت
 کے جلیل القدر مفسر علامہ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے لیکن یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے
 کیونکہ کسی نئی اور زاید دلیل کا دل سے گڑھ کر اوس کے مطابق دعویٰ کو ثابت کرانا نہ تو
 سرکشی اور غناد پر دلالت کرتا ہے اور نہ عقاب اور عذاب کو موجب ہوتا ہے خاص کر اوس
 وقت جبکہ پہلی دلیل جو ثابت ہو چکی تھی ہو اور یہ نئی دلیل عقلی ہوتا کہ اوس دعویٰ پر عقل اور
 نقل دونوں مواقع ہو جائیں (یعنی عقلی اور نقلی دونوں دلیلوں سے وہ دعویٰ ثابت ہو جا
 جا لانکہ شیخ الانبیاء جلیل القدر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نبیاء وآلہ وعلیہ الصلوٰۃ والسلام خود ایسا
 کر کے بین کیونکہ اونہوں نے بھی اپنے اطمینان قلوب کے لئے اپنے دل سے یہ دلیل پیش کی تھی
 کہ خدایہوں کو زندہ کر کے اونہیں دکھا دے جیسا کہ اس واقعہ کی خبر قرآن مجید نے ان
 الفاظ سے دی ہے واذ قال ابراہیم رب ادنی کیف تھی الموتی قال اولم تو من قال
 بلے ولكن لیطہن قلبی (اور اے رسول وہ واقعہ بھی یاد کرو جب ابراہیم نے خدا سے درخواست

کی کہ اسے میرے پروردگار تو مجھے بھی دکھا دے کہ تو مرد کو کیونکر زندہ کرتا ہے خدا نے فرمایا کیا تمہیں اسکا یقین نہیں۔ ابراہیم نے عرض کی کیون نہیں یقین تو ہے مگر آنکھ سے اسے دیکھنا چاہتا ہوں کہ میرے دل کو پورا اطمینان ہو جائے (حالانکہ حضرت ابراہیم کو وحی وغیرہ اولہ سے یقیناً معلوم ہو چکا تھا کہ خدا مردوں کو زندہ کرتا ہے اور اوپر قادر ہے یہاں تک کہ جب خدا نے اون سے فرمایا کہ ابراہیم کیا تم ایمان نہیں رکھتے تو حضرت ابراہیم نے اسے یقین سے کہا کہ ہاں ایمان تو لائے ہیں لیکن اطمینان چاہتے ہیں یعنی حضرت ابراہیم نے جس دلیل سے اس امر کو تسلیم کر لیا تھا چاہا کہ دوسری دلیل سے اس کی تائید ہو جائے اسلئے فرمایا کہ مجھے احیاء اموات دکھا دے پس ثابت ہو گیا کہ ایک دلیل سے کسی دعوے کی ثابت ہونے کے بعد دوسری دلیل سے بھی اس کے ثابت ہونے کی خواہش کرنا برا نہیں ہے جسے کہ حضرت ابراہیم پیغمبر مبعوث کیا ہے تو پھر بجا رہے یہود نے کیا قصور کیا تھا جو ایک نقلی دلیل سے ثابت شدہ دعوے کو دوسری عقلی اور ممکن دلیل سے ثابت کرنا چاہا تو عذاب کے مستحق ہے حضرت ابراہیم کی اس درخواست کا ذکر سورہ بقرہ میں موجود ہے اس کی وجہ کے متعلق تفسیر

کا خلاصہ یہ ہے جیسا کہ کافی اور تفسیر عیاشی میں جناب امام محضر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام زمین و آسمان کے عجائب و غرائب کی طرف نظر کر رہے تھے تو انکی نگاہ سمندر کے کنارے ایک مردہ جانور پر پڑی جسکا آدھا بدن پانی میں تھا اور آدھا خشکی میں اور پانی کے حصہ کو دریا کے جانور آ کر کھا جاتے تھے اور اوپر کے حصہ کو خشکی کے جانور آ کر کھا جاتے تھے اور پھر باہم لڑتے اور ایک دوسرے پر حملہ کر کے او کو کھا جاتے تھے۔ یہ کیفیت دیکھ کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نہایت درجہ حیرت ہوئی اور آپ نے درگاہ الہی میں عرض کی کہ بار الہا تو مجھ کو دکھا دے کہ مردہ کو تو کیونکر زندہ کرتا ہے۔ پروردگار عالم نے اس کے جواب میں جناب ابراہیم سے سوال کیا کہ کیا تم ہماری اس قدرت پر ایمان نہیں لائے عرض کی کہ ایمان میں تو کوئی شک و شبہ ہی نہیں ہے بلکہ صرف اطمینان قلب چاہتا ہوں کہ اس واقعہ کو بھی اسی طرح دیکھ لوں جس طرح اور سب چیزوں کو دیکھتا ہوں اور تفسیر عیاشی میں یہ بھی ہے کہ جناب امام رضا علیہ السلام سے دریافت کیا گیا کہ آیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دل میں کچھ شک تھا۔ حضرت نے فرمایا نہیں۔ جناب ابراہیم علیہ السلام کے دل میں یقین تھا اور انہوں نے یہ جانا کہ خدا ان کے یقین کو اور زیادہ کر دے مہرجم

ہو گئے۔ اور بعض حضرات علماء اہل سنت نے یہاں پر یہ جو کہا ہے کہ یہودیوں کا قول لہو فومن
 و امیوسی ہم تہر ایمان نہیں لائینگے) اور انکی ضد اور ہٹ پر دلالت کرتا ہے اور یہ کہ پہلے معمولی
 طور پر یہودیوں نے حضرت موسیٰ سے رویت خدا کا سوال کیا جب حضرت موسیٰ نے انکی
 اس درخواست کو رد کر دیا تو وہ منداور ہٹ میرا تر آئے اور اڑ گئے کہ جب تک خدا کو دیکھ نہ
 لیں گے ہرگز ایمان نہ لائینگے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ انکار کرنے والا شروع ہی من تو کبھی بھی یہ نہیں کہنا کہ
 من فعل (ہم سگزا اسبا ذکر نیگے) بلکہ عادت اسطرح پر جاری ہے کہ انکار کرنا والا پہلے صرف ہیقتد کہتا ہے کہ لا فعل
 دین ایسا نہیں کرتا (انکار کر کے) پر زیادہ مخالفت کیجاتی ہے تو اب اپنے سابق انکار کی تاکید کر کے غرور
 سے وہ شخص کہتا ہے کہ من فعل زمین تو اس امر کو ہرگز نہیں کہہ سکتا (اسی طرح یہودیوں نے بھی پہلے ایمان سے
 انکار کیا۔ بعد ازاں اس پر اور ضد کر کے من تو من کہا پس اسی ضد کے سبب سے ان پر
 عذاب نازل ہوا، تو اس کلام کا جواب بھی ظاہر ہے اس لئے کہ یہ کہنا کہ پہلے بھی حضرت
 موسیٰ یہودیوں کی درخواست کو رد کر چکے تھے اور اس کے بعد ان لوگوں نے لہو فومن
 کہا انکار کچھ اور جہاں بغیب بات کرنی ہے کیونکہ اس آیہ کے شان نزول میں کسی ایک مفسر نے ہی
 تو اس امر کو ذکر نہیں کیا۔ رہی یہ ذہنی نکتہ آفرینی کہ حرف لن ہی اس امر پر دلالت کرتا ہے
 کہ حضرت موسیٰ پہلے بھی ان کی درخواست رد کر چکے تھے کیونکہ ابتداء کوئی شخص اس حرف
 لن کا استعمال اپنے کلام میں نہیں کرتا تو یہ ایک بالکل غلط اور جھوٹی تہدید ہے جسکو بیان
 کر کے اس کے قائل نے زبان عربی کے ماہرین اور فن ادب کے عالموں پر سخت افترا اور ہتھکڑیاں
 کیا ہے حالانکہ کس کثرت سے اس امر کی نظیریں فصحاء و بلغاء کے کلاموں میں موجود ہیں
 کہ ابتداء کے کلام میں بھی حرف لن کا استعمال شایع و ذائع ہے پس خاص اسی آیہ لن فومن
 میں حرف لن کے لانے کی وجہ یہ ہے کہ جب یہودیوں نے حضرت موسیٰ سے پہلے سوال کیا
 کہ خداوند عالم ان لوگوں سے کلام کرے اور خدا نے انکی اس درخواست کو قبول کر لیا اور
 وہ لوگ خداوند عالم کے کلام سننے کی لذت سے مشرف اور سرفراز ہو چکے تو انکی طمع اور
 حرص اور بھی بڑھی اور اب لوگوں نے اس چیز کو طلب کیا جو اس لذت سے زیادہ
 بڑھی اور لذت بخشی پس اس مطلوب کے حامل کرنے میں انتہائے درجہ اہتمام کر نیکی لیا
 لوگوں نے اپنے جواب میں زیادہ شدت اختیار کی اور اپنے کلام کے شروع میں لن کو وارد
 کیا یہ تو کلام مذکور کے فاسد اور لغو ہونے کا اول سبب تھا دوسرا سبب یہ ہے کہ فعل مخاطب

کا یہ قول "اگر رویت خداوند عالم کے محال ہونے کے سبب سے یہ مذمت ہوتی تو حضرت موسیٰ پہلے ہی اون ہودیوں کو ایسا سوال کرنے سے منع کر دیتے جیسا کہ دوسرے محال امور کے طلب کرنے سے حضرت موسیٰ نے اون لوگوں کو روک دیا تھا" اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اون لوگوں کو رویت خداوند عالم کے سوال کرنے سے منع نہیں کیا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ آپ نے اون لوگوں کو یقیناً روکا تھا جیسا کہ اس پر وہ امر بھی دلالت کرتا ہے جو اس آیت کے شان نزول اور آیہ مبارکہ اِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسٰی لَیْکَ نُوْمِنُ لَکَ حَتّٰی تُرٰوِی اللّٰہَ نَحْمَدُہٗ فَآخٰذُکُمْ الصّٰعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ کے سیاق میں روایت کیا گیا ہے اور اسکے ساتھ سورہ اعراف کے اس آیت کو بھی ضم کر لیا جائے جو حضرت موسیٰ کا بیان ہے تو واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے اون لوگوں کو اس سوال سے ضرور منع کیا تھا۔ وَ اِخْتَارَ مُوسٰی قَوْمَہٗ سَبْعَیْنَ رَجُلًا مِّنْ اٰیٰتِنَا فَلَمَّا اخَذْنَا نَفْسُہُمُ الرّٰجِفَہُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ اَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَرِیَّاۤی - اَهْلٰکُنَا بِمَا فَعَلَ الشّٰفِیٰۃُ (اور موسیٰ نے اپنی قوم سے ہمارا وعدہ پورا کرنے کو شتر آدمیوں کو چنا پھر جب اون کو زلزلہ نے آپکڑا تو حضرت موسیٰ نے عرض کی پروردگار! اگر تو چاہتا تو بھگو اور ان سب پہلے ہی ہلاک کر ڈالتا کیا ہم میں سے چند بوقیوں کی کرنی کی سزا میں بھگو ہلاک کر دیا اور اس امر کو ہر وہ شخص چھی طرح سمجھ سکتا ہے جو خواص کلام اور مقتضیات حال و مقام سے واقف ہے۔

دسویں وجہ یہ کہ مصنف ابطال الباطل نے جو کہا ہے کہ "اگر یہ بات نہوتی کہ میری اس کتاب (ابطال الباطل) کی غرض صرف مصنف کے اون اعتراضات کا رد کرنا اور

اس آیت کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ جب توریت لینے کو وہ طور پر آئے تو اس مکی توحیدی کی واسطے کہ خدا نے اون سے باتیں کیں اپنی قوم سے جن کو شتر آدمیوں کو اپنے ساتھ لائے جب باتیں ہوئیں اور یہ لوگ ٹھہرے سن رہے تھے تو کہنے لگے ہم نے سنا تو ضرور مگر جب تک ہلوگ خدا کو دیکھ نہیں کہ وہ کون ہے کہ اسی نے بات کی حضرت موسیٰ نے ہر چند سمجھا یا کہ خداوند عالم دیکھنے کے قابل نہیں ہے لیکن وہ کہہ کو ماننے والے تھے آخر اس گستاخی کی سزا دینے اور اون کو اطمینان دلانے کے واسطے کہ خدا دیکھنے کی چیز نہیں اون کے سامنے پہاڑ پر کھلی گری اور جب سب مر گئے آخر حضرت موسیٰ کے گڑ گڑانے اور دعا سے پھر زندہ ہوئے"۔

جواب دینا ہے جن کو اونھوں نے صرفہ اشاعرہ کے مذہب پر وارد کیا ہے اور یہ کہ اصل
مقصود اس کتاب میں فرد اشاعرہ کے عقائد صحیحہ کا اثبات کرنا نہیں ہے تو صحت روایت
عند اوند عالم بلکہ وقوع روایت باریکی میں اس قدر دلائل عقلیہ مذکور کرتا جن کی کثرت اور قوت
سے صاحبان عقل و حکمت کی عقلیں متحیر ہو جاتیں۔ پس اس کلام سے تو آپ نے اپنے
امام و مقتدا شیخ ابوالحسن اشعری اور اپنے تمام علماء و فضلاء متکلمین و مناظرین کی حد درجہ
توجہ کی کیونکہ اس سے معلوم ہوا وہ لوگ باوجود ہزاروں کی تعداد میں ہونے کے اس
آٹھ سو سال میں بھی اس امر پر قادر نہ ہو سکے کہ ایک دلیل عقلی بھی اپنے دعویٰ روایت
باری پر ایسی پیش کر سکیں جس سے مجتہدوں کا اطمینان ہو سکے اور جو خصم کے لئے واقعی
تجوت اور برہان کا کام دے سکے سوائے اسی مشہور لیکن مہمل اور ضعیف دلیل کے
جو اعتراضوں کی بوجھار اور رد و قدح کے تیروں کی بارش سے اس قدر چھلپتی ہو گئی ہے
کہ اس کی صورت مثل شہد کی کھوں کے چھتے کے ہو گئی ہے بلکہ مخاطب کے اس کلام سے
اونکے امام اور مقتدا فخر الدین رازی کی بھی سخت اہانت ہوتی ہے جیسا کہ میں عنقریب بیان
کروں گا کہ یہ امام صاحب بھی روایت خدا کے ثابت کرنے کے میدان سے بھاگ کھڑے
ہوئے ہیں اور فرار و ہزیمت کا رنگ و عار برداشت کر چکے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ اپنے
اس لاف و گزاف سے مخاطب نے اپنے علماء اشعریہ کی ہیجنت ^{تفصیل} کی۔

جیسا کہ میں وجہ یہ کہ مخاطب نے خاتمہ کلام میں اپنی تحقیق جدید بیان کرتے ہوئے جو لکھا ہے کہ اس
مسئلہ میں اشاعرہ اور شیعوں یا معتزلہ کی نزاع محض نزاع لفظی سے مشابہ ہے اور میں
سمجھتا ہوں کہ یہ خیال مجھ سے پہلے علماء سلف کے کسی کو بھی نہیں پیدا ہوا۔ پس اس کی بھی
حالت یہ ہے کہ یہ گمان قاسد ہے ویسا ہی گمان جسکے بارے میں کلام مجید میں ہے کہ إِنَّ بَعْضَ
الْفَلَجِ أَشْرُ (یعنی بعض قسم کا گمان گناہ ہو کرتا ہے) کیونکہ خود مخاطب کے امام فخر الدین رازی
اور اسی طرح آپکے علامہ جلیل القدر سعد الدین تفتازانی بہت پہلے اس امر کو ذکر کر چکے ہیں
اور اس تحقیق کا سرہ اپنے سر پر باندھ چکے ہیں پس ان مشہور حضرات کی تاویل کو مخاطب کا
اپنا خیال ظاہر کرنا انتہا درجہ کی جسارت ہے۔ رہی اہل تاویل جو ان حضرات نے مسئلہ روایت
باری کی ہے پس حقیقت یہ ہے کہ تصاف صاف گریز اور صریح رجوع اور کھلی ہزیمت
جس میں کوئی عذر اس عقیدہ کی قیامت کی اصلاح کیلئے باقی ہی نہیں رہتا اور جو فساد

و شکست کی ملامت کے ننگ و عار کو کسی طرح دفع نہیں کر سکتا کیونکہ جو مسئلہ اس قدر مشہور ہو کہ اس مدت مدیدہ اور عرصہ دراز سے علمائے غول اور فضلاء کے جمہور کے درمیان محرکۃ الاراء ہو اور سکو نزاع فطری قرار دیدینا اور اس کے لئے ایسے تحفیات کا مرکب ہونا جو کسی سمجھدار کے نزدیک قابل قبول نہیں ہو سکتے اس قدر لغو اور پوچ ہے جسکی رکاوٹ کہ بیان کرنا بھی کمزور و معلوم ہونا ہے ساتھ ہی اس تاویل کا حق سے دور ہونا بھی ظاہر اور واضح ہے کیونکہ مخاطب نے اپنی اس مہمل تحقیق کو بیان کرتے ہوئے جو کہا ہے کہ "اس بنا پر بھی روایت ایک علم خاص اور انکشاف تام ہی قرار پائیگا" تو یہ اس کلام پر متفرع نہیں ہوگا جسکو شیعوں نے مشہور حدیث مذکور کے معنی میں ذکر کیا ہے پس یہ تاویل کیونکر صحیح ہو سکتی ہے حالانکہ ہم نے پہلے ہی مصنف کی کتاب نبج المسترشدین سے نقل کیا ہے کہ فرقہ مشعوہ نے احساس کی کل قسموں کو علم اہل اعتقاد کا مخالف قرار دیا ہے نہ موافق۔ اسی بیان سے مخاطب کے اس کلام کا کذب اور بطلان بھی ظاہر ہو گیا جسکو آگے چلکر ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ "مظاہر ہو کہ دونوں فریق (شیعہ اور اشاعہ) اس امر میں متفق ہیں کہ وہ روایت باری تعالیٰ پر اجماع و بیعت رسالت و صلح دال ہیں اس سے مراد علم تام اور انکشاف کامل ہے" اس لئے کہ شیعہ روایت کو بمعنی علم تسلیم ہی نہیں کرتے پس واضح ہو گیا کہ مخاطب نے جدید تحقیق کر کے فریقین میں اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کی جو صورت تجویز کی ہے وہ ایسی صلح ہے جس پر فریقین سے کوئی بھی راضی نہیں ہو سکتا۔ لہذا ہتیر یہ ہے کہ مخاطب اس تحقیق کو اپنی عقل و جودت کی نمائش گا دیکھنے بطور تبرک نہ چھوڑیں اور بجائے صاحبان علم و فضل و ارباب عقل و حکم کے سامنے پیش کر کے اپنے نادرا و قابل ذخیرہ کارناموں میں محفوظ رکھیں کہ دوسروں کو تو اس سے کچھ نفع ہوگا نہیں انھیں کو ممکن ہے کسی قسم کا فائدہ حاصل ہو جائے۔

فائل مخاطب کی اس تحقیق بلکہ ایجاد بندہ پر ایک حکایت یا وائی جو اگرچہ علمائے و فضلاء کے سامنے تو بیان کر کے قابل نہیں لیکن مخاطب کے مذاق کے موافق بلکہ اونکی تحقیق جدید کے مطابق ہے جسکو انھیں کے لئے باوجود اپنی کراہت طبع کے ذکر کئے دیتا ہوں۔ حکایت کی گئی ہے کہ کسی مقام کے دیہاتی کاشتکاروں اور گائے بھینس چرانے والوں سے کچھ لوگوں نے کسی شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ غبر دریا کی گائے کا گوشت

دس گھنٹے ہوتا ہے یہ سنا تھا کہ ادن لوگوں کی باپھیں کل گئیں سب نے آپس میں
 پچایت کر کے مشورہ کیا اور پولوشیدہ اور خفیہ انجمن قائم کر کے اسکے متعلق صلاح
 کی آخر کار اس امر پر رائے قرار پائی کہ غنبر کو حاصل کرنا چاہیے۔ پس بخور یہ ہوئی کہ تلوگوں
 کے پاس چونکہ کثرت سے گائے اور بیل موجود ہیں۔ لہذا منوں غنبر جمع کر لیئے۔ پس پہلی
 کارروائی یہ ہوئی چاہئے کہ ایک بڑا بھاری حوض بنائیں اور اوسکی میں اپنے بیلوں اور
 گایوں کو رکھیں تاکہ ادن کے گوبر سے کثرت غنبر ہو جائے جسکو ہم لوگ بھی خوشبو کے
 کام میں لائیں اور اپنے اعزہ واقربا اور دوست و احباب کو بھی بطور تحفہ کے بھیجیں
 اور ظاہر ہے کہ اسقدر غنبر شخص اپنے مصرف میں لائے اور اپنے دوست و احباب
 کے پاس تحفہ بھیجنے سے تو ختم ہوگا نہیں تو جس قدر بچ جائیگا اوسکو بادشاہوں اور وزیروں
 کے خزانچوں کے ہاتھ پر پڑائے اور اس سے جو بچد و بے انتہا دولت حاصل ہوگی اس
 سے فلاں فلاں کام انجام دیئے۔ اور یہ روز کے بھگڑے گائے چرانے دودھ دہنے
 وغیرہ کے جو سخت مصائب اور شدید اذیات ہیں موقوف ہو جائیں گے بلکہ اسکے
 بعد اطمینان کی زندگی بسر کریں گے اور خوب عیش و راحت کی صحبتیں قائم کر کے شاہی
 زندگی کا لطف حاصل کیا کریں گے۔ غرض اسی قسم کے بہت بڑے بڑے منصوبے ہاندھے
 گئے اور خیالی لذتوں کی جستجو۔ عورتیں ذہن ہل آئی گئیں سب کے باپ نہیں بھین کر لیا
 گیا کہ ان میں سے ایک بھی تلوگوں سے چھوٹنے کی نہیں مختیر کہ کل بخوریز منظور
 ہو گئیں اور سب نے لکر ایک بڑا گہرا حوض بنایا اوس میں پانی بھرا اور اس طرح اوس
 کو سمندر یا دریا کی تصویر بنائی بعد اوسکے جب فصل بار آئی تو اپنے بیلوں اور گایوں کو
 اوسی حوض میں بھر دیا تاکہ یہ گائے اور بیل بھی پانی کی یعنی دریائی گائیں ہو جائیں تاکہ اوسے
 گوبر میں غنبر کی خاصیت پیدا ہو جائے جب اون جانوروں کا گوبر اوس حوض میں اچھی طرح
 بھریگا تو لوگوں نے اوس میں سے نکال نکال کر خوب سوکھا بھی اور تمام بدن اور کپڑوں
 میں ملا بھی کیونکہ اس فصل کے خواص سے یہ عجیب ہے کہ ان دونوں گائے میں کا گوبر زیادہ
 بہبود دہنیں ہوتا۔ اور جب اس گوبر کا بہت بڑا ذخیرہ اوسکے پاس جمع ہو گیا اور لوگوں نے
 جنال کر لیا کہ اسکی قیمت اسقدر ہوگی جسکے رکھنے کی جگہ بھی نہ ملے گی تو اوسکو نکال کر اپنے
 ضرورتوں میں صرف کیا اپنے احباب کے یہاں تحفہ کے طور پر بھیجا اور جو بچ رہا اوس میں

نحوہ اس بازار میں ایک عطار کے یہاں بیگئے اور کہا کہ دیکھو عنبر کیسا اعلیٰ درجہ کا ہے اس
کس حساب سے خریدتے ہو؟ عطار نے جب اسکو دیکھا اور اس کے لاسنے والے کی عقل
کو سمجھا تو اس سے کہا سبحان اللہ یہ عنبر تو نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے اور اسکی خوشبو عیش و
نظیر ہے بادشاہوں کو بھی ایسا عنبر میسر نہیں ہوتا ہو گا پس تلوگ اس کو اپنے لئے ذخیرہ کر لو
اور کچھ اپنے دوستوں میں بطور تحفہ و ہدیہ کے تقسیم کر دو۔ پھر چونکہ ہاٹے اسکو بطور پیش
اپنی اولاد کیلئے جمع کر دیا کہ تمہارے بعد اون لوگوں کے کام آئے کیونکہ یہ ایسا بیش بہا
مال ہے جس کی حقیقی قدر کو ٹھہرے ماہرین اور بصیرتی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو تلوگوں ہی کے
ایسے ہوں اور ظاہر ہے کہ تمہارے ایسے لوگ تو دنیا میں کہیں ہیں نہیں پھر میں اسے
خرید کر کیا کرونگا اس قدر قیمت کہاں سے لاؤں جس سے اسکو خریدوں اور ایسے لوگ
کہاں سے پیدا کر دوں جو اسکی قدر جانکر اسکو باقوں یا تحائف میں انتہی اسی طرح محتاط
کی یہ تحقیق جدید بھی اویس کو مبارک ہو تو ہو۔

اب اس امر کو بھی سمجھ لینا چاہئے کہ فخر الدین رازی اور ان کے بعد جو علماء اشعریین گذشت
ہیں اولیٰ لوگوں کو جس امر نے اس پر مجبور کیا کہ وہ دیت باری کے مسئلہ کو نزاع لفظی
قرار دیں صرف یہ تھا کہ وہ اس امر سے عاجز ہوئے کہ خدا کی رویت کے ممکن ہونے پر
کوئی عقلی دلیل پیش کر سکیں لہذا اپنے کلمہ خلاصی کی تدبیر صرف اس امر میں دیکھی کہ اصل مسئلہ
کو ہی نزاع لفظی نہ کرنا لیں۔ بہرہنگاہ کہ ان حضرات کے امام الشیخین فخر الدین رازی
نے تو کتاب اربعین میں اپنی پوری حقیقت کھول دی بلکہ سچ تو یوں ہے کہ اپنے کو کمال
درجہ فصاحت کر ڈالا چنانچہ اس کتاب میں اس مسئلہ کے متعلق حضرات اشاعرہ کی باتیں
اور اون پر اعتراضات و ایرادات و سوالات کثیرہ وارد کرنے کے بعد اس طرح گہر نشانی
کرتے ہیں "اعلم ان الدلیل العقلی الموعول علیہ فی هذه المسألة هذا الذی اور عنہما
واوہما دنا هذه الامولة علیہ واعترفنا بالجزم عن الجواب عنہما۔ اذا عرفت هذا فنقول
مذہبنا فی هذه المسألة ما اختاره الشیخ ابو منصور الماتریدی وهو ان لا تثبت صحة
روية الله تعالى بالدلائل العقلية بل تنسب في المسألة بظواهر القرآن والآثار
فان امر الخصم تاویل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يقتضی
بجافی نفی الرویة اعتراضاً علی ملائمتهم وبتناضعها ومنعنا صرح عن تاویل

الظواہر یعنی مسئلہ رویت خداوند عالم کے متعلق جو دلیل عقلی ایسی ہو سکتی ہے جیسے امور
کی صورت پیدا ہونے کے وہی ہے جسکو میں نے ذکر کیا ہے اور اس دلیل پر جو اعتراضات
ہوتے ہیں ان کو بھی میں نے ذکر کر دیا ہے اور ساتھ ہی اس امر کا ہلکا اعتراض اور اقرار
ہو گیا ہے کہ ان اعتراضات کے جواب دینے سے ہلوگ عاجز ہیں جب تلوگوں کو یہ امر معلوم
ہو چکا تو میں کہتا ہوں کہ ہم اہلسنت کا مذہب اس مسئلہ رویت خداوند عالم کے متعلق وہی
ہے جسکو ہلوگوں کے امام ابو منصور راتریدی نے اختیار کیا ہے کہ ہلوگ عقیدہ رویت
خداوند عالم کی صحت عقلی دلائل سے نہیں ثابت کر سکتے بلکہ اس مسئلہ میں صرف قرآن
اور احادیث کے ظاہری لفظوں سے تمسک کرتے ہیں۔ پس اگر فریق مخالف ان
دلائل (یعنی ظاہری الفاظ قرآن و احادیث) کی تاویل اور مطلب پوچھنا چاہے اور
ان الفاظ کو ان کے ظاہری حسی سے ایسے عقلی وجوہ سے پھیرنا چاہے جن سے رویت
خداوند عالم کے محال ہونے پر تمسک ہو سکے تو بچائے جواب دینے اور اپنی دلیلیں پیش
کر سکے ہم ہی لوگ اسکی دلیلوں پر اعتراض کر دیں گے اور اس کے ضعف کو ظاہر کر دیں گے اور
اسکو قرآن و احادیث کے الفاظ کے ظاہری معنی کی تاویل کرنے سے روک دیں گے نہ ہی
یہ تو امام فخر الدین رازی ایسے حلیل شکم کا اعتراف عجز ہے اب اون بزرگ کا بیان سنئے
جو حکمین و متقیین و علماء میں نصح کا درجہ رکھتے ہیں یعنی سید شریف محقق جرجانی۔ آپ
اپنی مشہور و معروف کتاب فن کلام یعنی شرح مواقف میں اس مسئلہ کے متعلق اشاعرہ کی
عقلی دلیلوں کو پوری طرح مستحکم کرنے اور جہان تک امکان میں تھا اون کی تائید و ترویج
کرنے کے بعد یوں رقمطراز ہیں فلاولی ما قد قیل من ان التعویل فی هذه المسئلة
على الدلیل العقلی متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الدانقانی
من القسالت بالظواہر العقلیة۔ یعنی مسئلہ رویت باری تعالیٰ (کے ممکن ثابت کر سکی
مضببیت) میں بہتر وہی ہے جسکو بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ اس مسئلہ میں عقلی دلیل پر
اعتماد کرنا متعذر ہے (یعنی رویت باری تعالیٰ کو عقلی دلیل سے ثابت کرنا محال ہے)
پس تلوگوں کو چاہیئے شیخ ابو منصور راتریدی کے مذہب کی پیروی کر لیں کہ صرف ظواہر
لقلیہ یعنی الفاظ قرآن و احادیث کے ظاہری معنی پر ایمان رکھ لیں یہ کلام تھابید شریف
محقق کا۔ اب میں کہتا ہوں کہ حضرات اہلسنت کے اس حلیل القدر علامہ فخر الدین

کو (جنکو یہ حضرات امام ایسے پر عظمت لقب سے یاد کرتے ہیں) اور اسی طرح سید محقق شریف کو باوجود اوس علو سے شان اور شہرت مکان کے جو انھیں اوس کے فرقوں میں حاصل ہے خداوند عالم کی رویت کا ممکن ثابت کرنا میرا ہوسا تو پھر اس مذہب کے باطل ہونے میں کیا شک و شبہ باقی رہا۔ رہا یہ کہ اوسکی رویت کا امکان الفاظ قرآن و احادیث کے ظاہری معنی سے ثابت کیا جائے تو یہ بھی اوس وقت تک ممکن نہیں جب تک رویت کا امکان ذاتی عقلی دلیل سے نہ ثابت کر لیا جائے کیونکہ جو چیز فی نفسہ محال ہے اوسکو کوئی مذہب ممکن کس طرح کر سکتا ہے۔ رہے قرآن و احادیث کے الفاظ۔ پس اولاً ایسے الفاظ ہی نہیں ہیں جن سے رویت خدا کا توہم ہو سکے اور اگر بغیر محال ہوں بھی تو اوسکی تاویل کرنی واجب ہوگی جیسا کہ اولیٰ کل آیتوں میں تاویل کی جاتی ہے جن سے خداوند عالم کا جسم یا جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرات اہلسنت کے دوسرے فاضل اممکم یعنی علامہ سعد الدین نقارانی اپنی کتاب شرح المقاصد بحث الیاء فصل رابع بحث اول فی ردیہ تعالیٰ میں لکھتے ہیں ولہ یقتصر الاحواب علی ادلة الوقوع مع انها تقید الامکان ایضاً لانھا سمعیات ربما یدفعھا الخصم بمنع امکان المطلوب فاحتاجوا الی بیان الامکان اولاً والوقوع ثانیاً ولہ یکفوا بما یقال الاصل فی الشئ سیمایفا و مراد بہ الشرع هو الامکان مالم یزدع عنہ الضرورة والبرهان فمن ادعی الامتناع فعلمہ البیان لان هذا انما یحسن فی مقام النظر والاستدلال دون المناظر والاحتجاج انتمی۔ یعنی علمائے اہلسنت نے خداوند عالم کی رویت کے محض واقع ہونیکے ہی دلائل نہیں بیان کئے اگرچہ یہ دلائل بھی امکان کے ثابت کرنے کا فائدہ دیتے ہیں کیونکہ یہ کل دلیلیں سمعی ہیں جنکو مخالف تسلیم نہیں کر سکتا۔ بلکہ رو کر دیکھا اور رویت باری کے امکان ہی کو منع کر دیا لہذا وہ حضرات علمائے دوسرے کے محتاج ہوئے اول اسکے کہ اوسکی رویت کوئی نفسہ ممکن ثابت کریں دوسرے اسکے کہ رویت کے واقع ہونیکو ثابت کریں اور ان لوگوں نے اس امر پر اکتفا نہیں کیا جسکو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اصل ہر چیز میں اور خاصکر اوس میں جو شرع میں وارد ہو گئی ہے اوس کا

۱۔ کتاب اطلاق الحق مطبوعہ ایران اور کتاب شرح المقاصد مطبوعہ قسطنطنیہ جلد ۱ صفحہ ۱۲ میں یہ عبارت اسی طرح وارد ہے یعنی

ممکن ہوتا ہے کہ ہر چیز ممکن ہے جب تک کہ اسکو بدست اور مجتہد و برہان نہ دے کر
پس جو شخص خدا کی رویت کے محال ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اسکو اپنے دعویٰ کی دلیل
پیش کرنا چاہیے، اس قول پر اون حضرات نے اس سبب سے اعتقاد نہیں کیا کہ
یہ کلام نظر و فکر اور استدلال کے مواقع پر اچھا ہو تو ہو لیکن مناظرہ اور احتجاج کے
موقع پر تو کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ انتہی۔ پس معلوم ہوا کہ ظواہر قرآن و احادیث
سے رویت باری کا ثابت کرنا مستعد رہنا مقبول ہے جسکو علماء متکلمین اہل سنت بھی
باطل سمجھتے ہیں اور اسکے اولیہ عقلیہ سے ثابت کرنا اولہ شرعیہ سے ثابت کرنے پر مقدم
جانتے ہیں پس ایسی حالت میں امام غزالی نے رازی۔ یہ شریعت جبر جانی وغیرہ کا اولہ
عقلیہ سے عاجز ہو کر ظواہر قرآن و احادیث کی پناہ لینا ان کے مذہب کے بطلان اور
ضعف پر کیسی واضح اور روشن دلیل ہے۔

علامہ تقی زانی کا جو کلام اوپر نقل کیا گیا اسی کے مثل اون کے شاگرد رشید امین موسیٰ
الستہری بخانی نے بھی اپنے حاشیہ بر شرح عقائد نسفی بحث معاویہ میں تصریح کی ہے۔ اسی طرح
امام غزالی نے اپنے مشہور رسالہ کتاب الفیخ والتسویہ میں لکھا ہے جس میں قول خلاف
عالم فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَقَحْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِيْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَةِ کی تفسیر لکھی ہے کہ ان
امر الظواہر ہیں فان تاویلها ممکن والبرہان القاطع لا یدل بالظواہر بل
یسلط علی تاویل الظواہر كما فی ظواہر التشبیہ فی حق اللہ تعالیٰ انتہی۔ یعنی ظواہر
الفاظ کا امر تو بہت آسان ہے کیونکہ اون کی تاویل ممکن ہے لیکن برہان قاطع ظواہر
الفاظ سے معکوب نہیں ہو سکتا بلکہ تاویل ظواہر پر تسلط ہوتا ہے جیسا کہ تشبیہ خداوند عالم
کے ظواہر الفاظ میں ہوا کہ برہان قاطع کے سبب سے اون کی تاویل ہی کرنا پڑی
انتہی۔

یہ پورا کلام حضرات اہل سنت کے لغویات کے مقابلہ میں تھا رہا مذہب حق پس وہی بھی
شروع میں مذکور ہوا کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کسی طرح اور کہیں بھی دکھائی نہیں دے سکتا۔
کیونکہ وہ منظر اعلیٰ پر ہے اسلئے کہ سب جانتے ہیں ایک آفتاب کی روشنی اس قدر تیز
بقیہ نوٹ مستثنیٰ مالم یزد عندہ لیکن اس کا مطلب واضح نہیں ہوتا ممکن ہے کہ صحیح الم یزد و بالالم یزد ہو
اور کاتب کی غلطی سے یزد عندہ لکھا گیا ہو۔ مترجم

ہوتی ہے کہ اگر آدمی کوئی شے لے کر آئے تو اندھا ہو جائے۔ حالانکہ آفتاب خدا کی مخلوق ہے۔ ایک مہولی مخلوق ہے پھر انسان اس سے بڑی مخلوق ہے جو نورانی ہے۔ اور اس کے نور کے مقابلہ میں آفتاب کے نور کی وہی کیفیت ہو سکتی ہے جو آفتاب کے نور کی کیفیت تو معلوم ہے اور دونوں کا نور بخود ہے بن میں کوئی نسبت قائم ہی ہو سکتی ہے بر خلاف پہلی صورت کے کہ نور خدا کی نہ کیفیت ہی معلوم ہے اور نہ اس کی کوئی حد ہی ہے۔

اور اس امر سے بھی ہر فرد بشر واقف ہے کہ ہوا دکھائی نہیں دیتی یہی حال آسمان کا بھی ہے کیونکہ دونوں نہایت درجہ لطیف ہیں پس جب ان دونوں سینروں کا یہ حال ہے کہ لطافت کے سبب سے دکھائی نہیں دیتیں تو خداوند عالم کیونکر دکھائی دے سکتا ہے کیونکہ وہ اللطف اشیا (کل چیزوں سے زیادہ لطیف) ہے اسی سبب سے تو وہ ذات تبارک و تعالیٰ اپنی حق کے مقام میں ارشاد فرماتا ہے کہ لَا تَدْرِيكَ إِلَّا بَصَرًا وَهُوَ يُدْرِيكَ إِلَّا بَصَرًا وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ یعنی خدا کو آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں گو وہ خود دوسروں کی آنکھوں کو دیکھتا ہے اور اس کے نہ دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ لطیف اور خیر ہے۔ پس ان تمام بیانات سے ظاہر ہو گیا کہ خداوند عالم اگر دیکھنے کے قابل ہوتا تو یہ اس کا نقص ہوتا اس لئے کہ گزشتہ بیانات سے معلوم ہو چکا ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کا دکھائی دینا خواہ وہ چیز سارے موجود ہو خواہ غائب ہو آٹھ شرطوں کے پاسے جانتے پر موقوف ہے غلہ اون شرائط کے مقابلہ (یا ہوا سکے علم میں ہو) اور بہت ہے اور یہ دونوں امر خس نکلات یعنی سفلیات جیسے کثیفہ کے لوازم سے ہیں نہ کہ اجسام لطیفہ کے لوازم سے کیونکہ پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ کسی چیز کا بہت لطیف ہونا اس میں دکھائی دینے کی قابلیت نہیں رکھتا یعنی جو چیز بہت لطیف ہوگی وہ دکھائی نہیں سکتی مثل ہوا وغیرہ کے اور یہی حال ہے بہت زیادہ روشن اور منور چیز کا کہ اس طرف بھی آنکھ ٹھہر نہیں سکتی مثل آفتاب کے پس وہ ذات سبحانہ و تعالیٰ جو نورانی ہے اور اللطف اشیا ہے کیونکہ دکھائی دے سکتا ہے بلکہ وہ تو انوار کے پردوں میں ستر اور اس اوقات جلال و جمال میں محبوب ہے نہ اس کو باطل شفاش لوگوں کی آنکھیں کیونکہ

کہ جو کہتی ہیں قتال اللہ عقابہ قول الظالمون علواً کبیراً۔ سخت حیرت ہے کہ کھام ہمیر میں
 لوگ اس آیت کو پڑھتے ہیں پھر بھی نہیں سمجھتے کہ خدا فرماتا ہے فَلَمَّا جَعَلْنَا رِجْلَهُ لَیْلًا جَعَلْنَا
 مَدْعَاؤَهُ مَوْسًیٰ مَعْقَابًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ مُسْتَعْذِرَاتٌ رِّقًی ثَبُتَ الْبَیْثُ وَآنَا آوَلُ
 الْمُسْمِیْنَ۔ (سورہ اعراف آیت ۱۵۷) یعنی جب اونکے پروردگار نے پہاڑ پر چلی ڈالی تو اونکو
 چکنا چور کر دیا اور موسیٰ یہوش ہو کر گر پڑے پھر جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے خداوند
 تو رہتے دکھانے سے پاک و پاکیزہ جیسے تیری بارگاہ میں توہر کی اور میں سب سے پہلے
 تیری عدم رویت کا ایمان لاتا ہوں۔ انتہی۔ اس آیت سے ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ
 کا اس مقام میں خداوند عالم کی تسبیح کر کے سجاہک کہنا اور سکا مشابہت اعراض و اجسام
 سے منزہ سمجھنا اور رویت کے سوال سے برات حاصل کرنا تھا۔ اسی سبب سے تو لوگوں
 نے کہا ہے کہ بنی اسرائیل پر چوبلی گری وہ اس امر کی سزا میں کہ اون لوگوں نے خداوند عالم
 کی رویت کا سوال کیا تھا۔

میرے دل میں یہ امر خطور کرتا ہے کہ اگر خدا نے ہمارے سردار و مولیٰ حضرت سید المرسلین
 صلی اللہ علیہ وآلہ کی خاص عزت و اکرام اس امر سے نہ کر دیا ہوتا۔ کہ آپ کی امت سے دنیاوی
 عذاب مثل مسخ ہو جانے یا دہس جانے وغیرہ کے رفع کر دئے گئے اور ان عقوبات
 دنیویہ سے سب کو محفوظ رکھنے کا وعدہ کر لیا ہے۔ تو ان حضرات معتقدین پر بھی ضرور
 آسمان سے ایک بجلی گر گئی ہوتی۔

میں نے اس بحث کو اس وجہ سے خاص طور پر طول دیا ہے کہ اسلامی فرقوں میں یہ نہایت
 معرکہ الاراء و المسائل مختلف فیہا ہے اور اس میں بحث و مباحثہ بلکہ جنگ و جدال تک کی
 نوبت آچکی ہے قول مترجم

جناب شہید علیہ الرحمہ نے اپنے تین سخیوں کی جماعت کو طول و الطاب سے تفسیر فرمایا حالانکہ اب تو
 یہ مسئلہ اس قدر شدید ہو گیا کہ جزد کے جزد و کھدے لے گئے حتیٰ کہ جناب حجۃ الاسلام غفرانہ اب علی اللہ مقامہ نے
 اپنی کتاب عماد الاسلام جلد توحید میں اس مسئلہ کی تحقیق میں بڑے ۲۴ صفحہ صرف فرمادے ہیں اور حق یہ ہے کہ
 بحث کا گویا خاتمہ فرمادیا ہے جس سے زیادہ تفصیل و تحقیق کرنا اس زمانہ میں ضایع و شمار ہے جناب مہتمم
 خداوند عالم کا وجود۔ واحد۔ قادر۔ عالم۔ حق۔ بصیر۔ مرید۔ مستکلم۔ صادق۔ وغیرہ اوصاف ثبوتیہ
 و سلبیہ کو تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد رویت کے متعلق یوں تحریر فرماتے ہیں:-

فصل فی ان الله تعالى لا يجوز ان يرى بالعين ولما كانت تلك المسئلة من ايهات
 المسائل الدينية ومع ذلك اشتدت تنازع والتلجرف فيها بين ارباب العقول
 كافة من الحكماء والمتكلمين وبين الاشاعرة والاشعرية ارجنان بخيل
 كميت القاصر في مضمار الكلام مستعيناً بالله تعالى وبه الاعتصام - يعني فصل من
 من خذوا وندعوا ما كان في الدنيا بائناً من غير ان يكون له مسئلة مهمات سائل ديني سے ہے اور باوجود
 اس کے اس مسئلہ کے متعلق تمام ارباب عقول از قبیل حکماء و متکلمین اور فرقہ نام عقول اشاعرہ کے درمیان
 نزاع اور اختلاف بہت شدید ہو گیا ہے لہذا میں نے چاہا کہ اپنے کیت قلم کو میدان کلام میں خدا کی
 مدد کا خواست کر رہ کر جلال کروں اور وہی خدا محفوظ رکھنے والا ہے (مما والا سلام جلد اول مطبوعہ
 لکھنؤ صفحہ ۲۰۲) اسکے بن بست سے شدات تحریر فرما کر علم ریاستی علم طبیعی علم حکمت وغیرہ سے رویت
 اور اک - نور ہدایت وغیرہ کی تحقیق فرما کر اصل مسئلہ کو حل فرمایا ہے اور پھر تمام علماء مجتہدین
 اہلسنت کے اقوال اثبات رویت کو فصل فرما کر اونکی رد کی اور مذہب حق کا اثبات کیا ہے چونکہ
 اس کتاب کے مطالب کی گنجائش یہاں نہیں کھل سکتی لہذا افسوس ہے کہ اون سب کو ترک کیا
 جاتا ہے ہاں یہاں جناب شاہ عبدالعزیز صاحب کی کتاب تحفہ اثنا عشریہ کی عبارت اس مسئلہ
 کے متعلق اور اوس کا جواب از جناب حمزہ الاسلام غفر آقاب رضوان اللہ علیہ نقل کیا جاتا ہے
 تاکہ اس مسئلہ کے متعلق کوئی ضروری امر باقی نہ رہ جائے۔

جناب شاہ صاحب ممدوح تحفہ اثنا عشریہ باب پنجم الیات میں تحریر فرماتے ہیں۔

”عقیدہ بست و دویم آنکہ حق تعالی راقواں دید و مومنین در آخرت بدیدار او مشرف
 شوند و کافران و منافقان ازین نعمت محروم مانند و ہمین است مذہب اہلسنت
 و جمیع فرق شیعیہ غیر از نجسہ اجماع دارند بر انکار رویت و گویند کہ او تعالی راقواں دید
 و این عقیدہ ایشان مخالف کتاب است اما لکنما نقول تعالی دُجُوۃ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰی تَرَیۡہَا ظُہُورُ
 و قوله تعالی فی حق الکفار کَلَّا لَا تَتَّخِذُوۡہُمْ اَوْلِیَآءَ لَعَلَّہُمْ یَرْحَمُوۡہُمْ یَوْمَۤیۡنَ پس معلوم
 شد کہ مومنین را حجاب نہ باشد و قوله تعالی اِنَّ الَّذِیۡنَ یَشْرُوۡنَ بِعَمَلِہُمۡ
 وَاَیۡمَانِہُمۡ مَّثَنًا قَلِیۡلًا اُولٰٓئِکَ لَا خَلَاقَ لَہُمۡ فِی الْاٰخِرَۃِ وَلَا یَکُمۡ لَہُمۡ لَہُمۡ
 قَلَّا یُنظَرُ اِلَیۡہِمۡ یَوْمَ الْقِیَمَۃِ وَلَا یُرۡکَبُہُمۡ وَلَہُمۡ عَذَابٌ اَلِیۡمٌ پس معلوم شد کہ سلی
 را نظر و کلام با حق تعالی خواہد بود الی غیر ذلک من الآیات و سابق و باب دوم گذشت کہ تمک

ایمان و رنجی رویت پیدا از استبعاد و قیاس غایب بر شایده و اشتباه عادیات به عبادیات پیر نور
 نیست کمال ہے ادبی است کہ آیات قرآنی مابہرہ و استبعاد عقل ناقص خود تا وراں و صحت منظر
 منورہ آید و نور و فکر و معانی آن نہ کردہ شود و در آیات کلامی بصارتی ادراک کہ بمعنی دریافت
 است واقع شدہ نہ نفی رویت و ادراک چیزے دیگر است و رویت چیز دیگر پس معنی آیت این است
 کہ طریق دریافت ذات حق تعالی استعمال حاشہ بصیرت بلکہ طریق دریافت عقل قابل است
 و اگر بالفرض ادراک بمعنی رویت ہم باشد نفی رویت بنا بر عادت کردہ اند و ظاہر است کہ دیدن
 او تعالی عادی نیست کہ ہر کس خواہد بہ بیند تا او خود را نہ نماید کہ کسی تواند دید و نفی عادیات باطلان
 و بے نقید در کلام اتہی واقع است مثل قول تعالی اندہ یوبکہ و وقبیلہ من حیث کائنات و غیرہ
 و بالہام رویت شیاطین و جن بطریق ترق عادت واقع می شود و لہذا رویت ملکہ را کہ کفار
 درخواست می کردند استقام و استبعاد منورہ اند با آن کہ انبیاء و صلحا و مؤمنین آن را از بیرون بیند
 و اما العترة فلما سبق من رواية ابن بابويه عن اب بصير قال سألت ابا عبد الله عقلت
 اخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة قال نعم الى غير ذلك من
 الاخبار و طرفاں است کہ رویت را در کلام اتہی در مثل کلمہ حصول علم یقینی حالانکہ در کتاب مذکور
 لفظ نظر متعدی بلی واقع است کہ ہرگز غیر رویت حقیقی احتمال ندارد و در کلام اللہ لفظ رویت در جواب
 سالکان از رویت بوم القیامت واقع است و از حصول علم یقینی چہر کسی سوال می کرد و خصوصیت حصول
 علم یقینی بروز قیامت چیست مگر در دنیا مؤمنین را علم یقینی بذات و صفات او تعالی حاصل نیست
 نزد اہل سنت خود حصول علم یقینی بذات و صفات او تعالی از ضروریات ایمان است اگر شیعہ را حاصل
 نباشد و بکلمہ ہر یقین علی نقضہ در حق و بجزاں ہم این سخن فاسدہ داشتہ باشد عجیب نیست
 اتہی۔

شاہ صاحب کی اس عبارت کا اردو ترجمہ یہ ہے "بائسواں عقیدہ یہ ہے کہ خداوند عالم کو دیکھ سکتے
 ہیں اور جو لوگ ایمان رکھتے ہیں وہ بروز قیامت او کی دیدار سے شرف ہونگے اور جو لوگ کفر اور
 سناغی ہیں وہ اس نعمت سے محروم رہ جائینگے اور یہی ہے اہلسنت کا مذہب اور مذہب شیعہ
 کے کل فرقے سوائے ہمد کے رویت خداوند عالم کے ممکن ہونے سے انکار کرتے ہیں پر اجماع رکھتے
 ہیں اور کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کو دیکھ نہیں سکتے۔ اور ان لوگوں کا یہ عقیدہ کتاب خدا کلام
 مجید کے بھی مخالف ہے اور حضرت (مولیٰ) کے بھی۔ یہی کتاب پس ان کا عقیدہ خدا

کے اس ارشاد کے مخالف ہے وجہ یومئذ ناظرہ الیٰ ربہا ناظرہ کہ اس روز تیر و تار و تار و تار
اپنے پروردگار کی طرف نظر کر رہے ہونگے۔ اور خداوند عالم کے اس ارشاد کے بھی مخالف ہے
جو کفار کے حق میں فرمایا ہے کہ **كَلَّا اَنْتُمْ عَنْ قَوْلِہُمْ یَوْمَئِذٍ عَجُوْهُنَّ** یعنی بے شک یہ لوگ
اس دن اپنے پروردگار سے پردہ میں رکھ لئے جائیں گے جس اس آیت سے ثابت ہوا کہ نہیں
کیلئے اس روز عجب نہ ہوگا اسی طرح خداوند عالم کا یہ قول ہے **اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْرُوْنَ بَعْدَ اللّٰہِ**
اٰیٰمًا یَبِیْعُوْنَ مِمَّا قَلِیْلًا اُولٰٓئِکَ لَا خَلَاقَ لَہُمْ فِی الْاٰخِرَةِ وَلَا یُکَلِّمُہُمُ اللّٰہُ وَلَا یُطْعِمُہُمُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ
وَلَا یَنْکِحُہُمْ وَلَہُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ۔ یعنی بیشک جو لوگ اپنے عہد و قسم انعام و نعمت کے کیا تھا اور
بے تہمت و اسناد و بناوی معاوضہ لے لیتے ہیں ان ہی لوگوں کے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں اور
خدا قیامت کے روز ان سے بات نہ کرے گا اور نہ ان کی طرف نظر کرے گا اور نہ ان کو پاک کرے گا اور
ان کے لئے دردناک عذاب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ صالح لوگوں کو حق تعالیٰ سے
کلام کرنا اور اسکو دیکھنا حاصل ہوگا۔ اسی طرح اور بھی بہت سی آیتیں ہیں۔ اور اس سے قبل یہی
باب دوم میں یہ امر گزر چکا ہے کہ مشیعہ خدا کی رویت کا انکار کرنے میں استبعاد اور غائب کا حلقہ پر
قیاس کرنے اور عادی چیزوں کو بیہی چیزوں سے مشتبہ کرنے کے سوا اور کوئی دلیل اور ہتھیار
نہیں رکھتے۔ اور یہ کمال درجہ کی بے ادبی ہے کہ قرآن مجید کی آیتوں میں صریح اپنی ناقص عقل
سے تاویل کی جائے اور اسکے ظاہری مطلب سے پیرا ہائے اور کسی قسم کا غور اور فکر اور ان
آیتوں کے حقیقی معنی میں نہ کیا جائے۔ بلکہ آیہ کلام دیکھا لاجلہ خدا کو انھیں اور اک نہیں کر سکتیں
سے استدلال کرنا پس اس میں فی جو دفاع ہوئی ہے وہ ادراک سے جو دریافت کرنے کے
معنی میں ہے نہ یہ کہ رویت سے نفی وارد ہوئی ہو جو دیکھنے کے معنی میں ہے۔ اور ادراک
ایک دوسری چیز ہے اور رویت ایک دوسری چیز ہے آیت مذکورہ کا معنی یہ ہے کہ خداوند
عالم کی ذات پاک کے دریافت کرنے کا طریقہ حاسہ بصر (تکو) کا استعمال کرنا نہیں ہے بلکہ
اوہی ذات کے دریافت کرنے کا طریقہ عقل اور تامل ہے اور فرض بھی کر لیں کہ ادراک کا معنی
دیکھنا ہے تب بھی جواب یہ ہے کہ دیکھنے کی نفی اس آیت میں منابر عادت ہے کہ انھیں خدا کو دیکھنے
کی عادی نہیں ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس باری تعالیٰ کا دیکھنا عادی نہیں ہے کہ جو شخص چاہے
دیکھے بلکہ جب تک وہ خود اپنے کو نہ دکھائے گا اسکو کوئی دیکھ نہیں سکتا۔ اور عادی چیزوں کی نفی بغیر
اطلاق اور بغیر تفسیر کے کلام الہی میں واقع ہے شل خداوند عالم کے اس قول کے اندر ہر یک کو

و قبیلہ من حبشہ لائز و نھ۔ یعنی وہ (شیطان) اور اس کا قبیلہ یقیناً تمہیں اس طرح دیکھتا رہتا ہے کہ تم اور تمہیں نہیں دیکھتے۔ اور یہ امراہل سے ثابت ہے کہ شیاطین اور جن کی رویت بطریق خرق عادت واقع ہوتی رہتی ہے اور اسی سبب سے ملکہ کی رویت کو جسکی درخواست کفار کیا کرتے تھے عظیم اور مستبعد سمجھتے رہے ہیں باوجودیکہ انبیاء اور صلحاء اور مؤمنین ان کو دیکھتے ہیں۔

یہی مشرت کی مخالفت پس بسبب اس روایت ابن بابویہ کے جو پہلے گزری کہ انھوں نے ابولیس سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا ہے میں نے ابو عبد اللہ سے (امام جعفر صادقؑ) سے سوال کیا اور عرض کی کہ مجھے خداوند عالم کی ذات سے مطلع فرمائیے کیا قیامت کے روز لوگ اسے دیکھیں گے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں۔ اسی طرح اور بھی حدیثیں ہیں۔ اور طرفہ ماجرا یہ ہے کہ شیعوں خدا اور اللہ کے کلام میں لفظ رویت کو علم یقینی کے حامل ہونے پر محمول کرتے ہیں حالانکہ قرآن مجید میں لفظ نظر متعدی بآی واقع ہوا ہے جس سے یقین ہے کہ اس لفظ سے سوائے حقیقی رویت کے کوئی احتمال ہرگز نہیں ہو سکتا اور اللہ کے کلام میں لفظ رویت ان لوگوں کے جواب میں واقع ہوا ہے جنہوں نے بروز قیامت خدا کی رویت کا سوال کیا تھا اور معقول بھی ہی ہے کہ چونکہ اگر رویت سے ان لوگوں کی مراد علم یقینی کا حاصل ہونا ہوتی تو اس کا سوال کیوں کرتے اور علم یقینی کے حاصل ہونیکو روز قیامت سے کیا خصوصیت تھی جو بروز قیامت رویت کا سوال کرنے سے ان لوگوں کا مقصود علم یقینی کا حاصل ہونا سمجھا جائے مگر یہ کہ کہا جائے کہ مؤمنین (شیعوں) کو دنیا میں خداوند عالم کی ذات اور اس کی صفات کا علم یقینی حاصل نہیں ہے لیکن خود اہلسنت کے نزدیک خداوند عالم کی ذات اور اس کی صفات کا علم یقینی حاصل ہونا ضروری ایمان سے ہے۔ پس اگر علم یقینی شیعوں کو حاصل نہیں ہے اور وہ لوگ بحکم الموعود یقیس علی فضلہ (انسان دوسروں کو اپنے نفس پر قیاس کرتا ہے) دوسروں کے حق میں بھی یہی فاسد گمان رکھتے ہوں تو کوئی حیرت کا امر نہیں ہے۔

یہ پوری تقریر شاہ صاحب کی مع ترجمہ نقل کی گئی۔ اصل عبارت تو اسلئے کہ ترجمہ میں خیانت کا الزام نہ عالمہ ہونے پائے اور ترجمہ اس خیال سے کہ مطلب واضح ہو جائے۔ اب یہاں اس بحث کا جواب حضرت عماد الملہ والدین آیہ اللہ فی العالمین جناب غفران مآب رضی اللہ عنہ کی کتاب صوارح آیہ سے ترجمہ کر کے درج کیا جاتا ہے فرماتے ہیں "سخت افسوس کا

امر ہے کہ شاہ صاحب داب علم و تحقیق اور مشورۃ المباحثہ و مناظرہ سے بالکل ملحدہ ہو جائے
 ہیں کیونکہ علمائے کرام اور ارباب کلمات کے آداب و قواعد سے یہ امر ہے کہ مناظرہ
 اور مباحثہ کی کتابوں میں فریق مقابل کے کلام کو اس کے بیچ اور براہین کے ساتھ اس غرض
 اسلوبی اور مناسب عنوان سے معرض تحریر میں لاتے ہیں کہ اگر خصم خود موجود رہتا تو
 اپنے دعوے اور دلیلوں کو اس سے بہتر عنوان سے ذکر نہ کر سکتا کیونکہ کھلم کھلا وہ کاغذوں
 سے کہ تصنیف کرتے وقت پہلے مال کار کا اندیشہ و فکر کرتے ہیں اور کسی اعتراض اور شبہ کا رد
 اس کے واقع ہونے سے قبل ہی کر دیتے ہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ جب وہ تصنیف کسی اہل کمال کی
 نظر سے گزرے تو مصنف کو اس غلطی یا چوک کے سبب سے موردِ درود و قدح اور بدف
 ملامت قرار دے۔ لیکن شاہ صاحب کی حالت تو اس کے بالکل ہی خلاف ہے کیونکہ اس وقت
 تک کہیں بھی نہ دیکھا گیا کہ اپنے خصم کے کلام کو جس طرح چاہیے اس طرح معرض تحریر میں لاتے
 تاکہ اس کا مقصود ابھی طرح واضح ہو جاتا اور اس کے رد کرنے اور جواب دینے میں مشغول
 ہوتے۔ مگر حق یہ ہے کہ شیعوں کے مقابلہ میں یہ امر شاہ صاحب کی قوت اور قدرت سے
 باہر اور ان کی قابلیت سے بالا تھا کیونکہ پچاس سنی حضرات شیعوں کے مقابلہ میں میدان
 مناظرہ کے مرد اور اس گواہ اور جوگان کے اہل نہیں ہیں۔

بہر کیف میں شاہ صاحب کی اس حالت سے چشم پوشی کر کے تحقیق حق میں مصروف ہوتا ہوں
 اور پہلے حضرات اہل سنت کی عقلی اور نقلی دلیلوں کو خداوند عالم کی رویت کے جائز اور
 واقع ہونے کے متعلق عرض کرتا ہوں اور ان دلیلوں میں جو کچھ خرابی ہے اس کو بھی ذکر
 کرتا جاؤ گا اس مرحلہ سے فارغ ہوئے بعد ازاں کوادلہ قطعیہ سے واضح اور آشکارا کر دوں گا
 تاکہ انصاف پسند حضرات پرہیزگار اور ظاہر ہو جائے کہ حق کس فریق کے ساتھ ہے اور
 اہل حق کا طریقہ کیا ہے۔

جانتا چاہیے کہ اس امر پر سنیوں کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کو سر کی ان دونوں آنکھوں سے
 دیکھ سکتے ہیں اور یہ کہ مومنین بروزِ قیامت خداوند عالم کو دیکھیں گے۔ ان لوگوں کے اس عقائد
 پر اگر کوئی شخص فرقہ عدلیہ وغیرہ کا ان حضرات سے دریافت کرتا ہے کہ خداوند عالم کی رویت
 سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مقصود اس کا علم اور یقین حاصل ہونا ہے تو یہ عمل نراں ہی
 نہیں ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ آنکھوں میں خدا کی صورت کا اثر ہو گا یا اس کی صورت کا

تمہیں فرمے یا آنکھ سے شعاع ناپج ہوگی تو اس امر کے محال ہونے کا، عقائد تکو و دیا ہی متاثر
 ہے جو ہر جہ سے چھری جلی صورت میں ہر کوئی سے اختلاف نہیں اور دوسری صورت میں
 لوگوں کو ہم سے اختلاف نہیں اور رویت کے بھی دو معنی عقل میں آسکتے ہیں تو پھر ابراہیم علیہ
 السلام کے اختلاف کہوں۔ تو وہ لوگ جواب میں کہتے ہیں کہ رویت ان دونوں معنوں سے مختلف چیز
 کا نام ہے۔ چہر اس معانی کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ نہ تو ان لوگوں کے دل ہی ان
 کی زبان سے موافقت کرتے ہیں اور نہ کوئی مافیل شخص ہی اس کی شہادت دیتا ہے مادہ
 اس لغو اور مہمل امر کے مثل ان کا وہ بیان بھی ہے جو خدا کی پندنی با اس کے کلام نفسی ثابت
 کر کے معلق ان حضرات کے علمائے دینیہ قائم کی ہیں بہر کیف ان کے سردار و پیشوا ابوالحسن
 اشعری اور قاضی ابو جعفر نے خداوند عالم کی رویت کو جائز ثابت کرنے کیلئے مسلک وجود
 کو اختیار کیا ہے جو دلیل عقلی ہے اور اس دلیل کو ان حضرات نے دل اور جان سے
 پسند کیا اور بے مثل و نظیر قرار دیا ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر لوگ عرض اور
 جو ہر دوز کو دیکھتے ہیں پس چاہیے کہ ماہر رویت یعنی جس چیز کے سبب سے
 ان دونوں چیزوں کو دیکھتے ہیں وہ دونوں میں مشترک ہو اور وہ کوئی چیز نفس وجود
 کے سوا نہیں ہے۔ اور چونکہ خداوند عالم کی ذات میں نفس وجود بدرجہ اکمل و اتم پایا جاتا
 ہے لہذا چاہیے کہ اس کا دیکھنا بھی جائز ہو یعنی جب ہم لوگ ہر اس چیز کو دیکھتے ہیں
 جو موجود ہے خواہ وہ جوہر ہو مثل پتھر لکڑی وغیرہ کے اس کے رنگ سے قطع نظر کر کے
 خواہ عین (مثل رنگ سرخی زردی وغیرہ کے جوہر جوہر ہر قائم ہے) تو معلوم ہوا
 کہ اصل علت اور حقیقی سبب کسی چیز کے دکھائی دینے کا صرف اس کا موجود ہونا ہے نہ کہ
 اور۔ اور چونکہ خداوند عالم ہر چیز سے زیادہ کامل اور بہتر طریقہ سے موجود ہے ہر شے کے
 ہر چیز کا وجود ممکن ہے اور اس کا وجود واجب لہذا چاہیے کہ اصلی علت اور حقیقی سبب
 وجود خدا کی ذات میں پائے جانے سے اس کا معلول اور سبب بھی (یعنی اس کا
 دکھائی دینا) اس میں یقیناً پایا جاوے لیکن میں کہتا ہوں کہ حضرات اہل سنت اشاعرہ کی دلیل
 ہندو قہات کے ثابت ہونے بر موقوف سے کہ جب تک وہ مقدمات قائم یعنی ثابت نہ ہو جائیں
 اس وقت تک یہ دلیل بھی ناقص رہیگی چنانچہ وہ مقدمات علم کلام کی کتابوں میں تفصیل سے
 مذکور ہیں اللہ میں نے اپنی کتاب عماد الاسلام میں ان مقدمات

گو اور شیعوں کے غیر سنیوں کے علماء کے علامتوں اور ان مقدمات پر جو اعتراضات اور
 اشکالات وارد کیے ہیں اونکو بھی پوری تشریح اور کامل تفصیل سے ذکر کیا ہے چنانچہ
 وہ اعتراضات اس پایہ کے ہیں کہ خود حضرات اہلسنت کے علماء محققین اور فضلاء کاملین
 مثلاً فخر الدین رازی اور علامہ سید شریف وغیرہ نے کھلے لفظوں میں اقرار کیا ہے کہ
 ان اعتراضات کا جواب ناممکن ہے اور ان لوگوں نے جنس بلکہ اعتراضات کا جو مہمل
 جواب دیا ہے اس کی قلعی جچی میں نے اچھی طرح کھول دی ہے مگر چونکہ اس کتاب
 میں اختصار بدرجہ کمال ملحوظ ہے جس سے مسائل و دقیقہ عقاید کو بہت کم ذکر کرتا ہوں لہذا
 ان مطالب کو بھی ترک کرتا ہوں اور چونکہ ابوالانصور ماتریدی جن کے پیرو قریب
 قریب کل حنفی اہل ہند میں عقل و شعور میں پورے بہرہ رکھتے تھے لہذا ابوالحسن اشعری
 کے ان غلطیوں کا صاف صاف انکار کیا اور روایت باری تعالیٰ کے متعلق بھی
 ان کے دلیلوں کو رد کر دیا اور کہہ دیا کہ ہماری دلیل روایت باری میں ظواہر
 کتاب و احادیث ہیں اور اسی کے قریب سید شریف نے بھی کہا ہے لیکن یہ لوگ
 اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ عقلی دلیلوں کو ترک کر کے جن نقلی دلیلوں اور
 ظواہر کتاب و سنت سے یہ لوگ متک کرتے ہیں وہی ظواہر کتاب و سنت
 روایت باری کے انکار کرنے والوں کے پیش نظر بھی تو ہیں پھر اگر ان سے
 متک کرنا جائز ہوتا تو فرق مقابل کیوں مخالفت کو پائیں جان لینا چاہیے کہ
 نقلیات میں چونکہ تعارض ہوتا ہے کہ ایک حدیث کے خلاف دوسری حدیث
 کا مضمون ہوتا ہے لہذا ایسے موقع پر سوائے عقل کے اور کسی چیز سے حکم
 نہیں ہو سکتا کہ کس حدیث کو اختیار کیا جاوے اور کس کو ترک کیا جائے پس
 لامحالہ حق صاحبان عقل ہی کی طرف ہر جو روایت خداوند عالم کو بحال کہتے ہیں یہ
 حال تو ان حضرات کی عقلی دلیلوں کا تھا جسکی زیادہ توضیح آگے آئیگی۔

اور حضرات اہلسنت کے امام جلیل القدر فخر الدین رازی نے پہلے تو اپنی قوت
 بھر عقلی دلیلوں کے ذکر کرنے اور ان سے اس دعویٰ روایت باری تعالیٰ کے
 ثابت کرنے کی کوشش کی لیکن جب دوبارہ ان پر نظر کی تو خود ہی اونکو بھی لکنا
 پڑا۔ وَظَهَرَ لَكَ مِنْ جَمْعِ مَا ذُكِرْنَا أَنَّهُ لَا دِلَّةَ الْعَقْلِيَّةَ لَيْسَتْ تَوْبَةً

فی هذه المسئلة واعلم ان الحقیق فی هذه المسئلة ان الخلاف فیها یضرب
 تحت ان یكون لفظیا وسمیة انشاء الله تعالی یعنی ہمنے جو کچھ ذکر کیا اس سے
 یہ بات ظاہر ہوئی کہ روایت باری تعالی کے مسئلہ کے متعلق عقلی دلیلیں قوی اور
 درست نہیں ہیں۔ اور جانتا چاہیے کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اس میں لوگوں
 کے جو اختلافات اور نزاعات ہیں وہ قریب قریب نزاع لفظی کے ہیں۔ برہنہ کی
 تفصیل ہم آئندہ کریں گے۔ انتہی پس امام فخر الدین رازی کا یہ کلام پورے طور سے
 اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ میدان مناظرہ روایت باری تعالی سے کہہ کر
 کھلا بھاگ کھڑے ہوئے اور بالکل ہی بے دست و پا ہو کر عجز اور بے بسی کا اقرار
 کر لیا۔ اب جب کہ ان حضرات اہلسنت کی عقلی دلیلوں کو آپ حضرات نے اس کے
 علمائے مذہب کی شہادت سے مشاہدہ کر لیا۔ اور ان کے انداز کلام سے ان کے
 ضعف اور عاجزی کو ملاحظہ کر چکے تو ہم ان لوگوں کی عقلی دلیلوں کی طرف متوجہ
 ہوتے ہیں کہ دیکھیں ان میں یہ حضرات کہاں تک کامیاب ہو سکتے ہیں اور معلوم
 ہو جائے کہ حق کیا ہے اور باطل کیا ہے ان حضرات کی سب سے بڑی دلیل
 یہ ہے کہ اگر خداوند عالم کی روایت جائز نہیں ہوتی تو حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام
 خداوند عالم سے اپنے کو دکھانے کا سوال نہ کرتے اور لازم (یعنی حضرت موسیٰ
 کا سوال نہ کرنا) باطل ہے کیونکہ حضرت موسیٰ نے یقیناً سوال کیا جس پر کلام مجید کی یہ
 آیت گواہ ہے قُلْنَا جَاءَ مُوسٰی بِبَیِّنَاتٍ وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْأِنِ
 أَنْظُرْ إِلَیْكَ قَالَ لَنْ نَرَاہِ وَلَکِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ
 فَسَوْفَ نَرَاہِ فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَمًّا کَکَ وَخَوَّ مُوسٰی صَعِقًا فَلَمَّا
 أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبٰرَکَ اَیُّهَا اَلْعَلِیُّ الْمَوْجِدِیْنِ اور جب موسیٰ
 ہمارا وعدہ پورا کرنے کو، طور پر آئے اور ان کا پروردگار ان کے آسمان ہوا
 تو موسیٰ نے عرض کی خدا یا تو مجھے اپنی ایک جگہ دکھا دے کہ میں تجھے دیکھوں
 خدا نے فرمایا تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے مگر اس پہاڑ کی طرف دیکھو ہم اس پر اپنی
 تجلی ڈالتے ہیں پس اگر پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہے تو سمجھنا کہ عنقریب مجھے بھی دیکھو
 ورنہ نہیں پس جب اس کے پروردگار نے پہاڑ پر تجلی ڈالی تو اس کو چکنا چور کر دیا

اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے پھر جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے خداوند تو پاک
 دیا کینہ سے میں نے تیری بارگاہ میں توبہ کی اور میں سب سے پہلے تیری عدم نسبت
 کا یقین کئے ہوئے ہوں۔ اور اس آیت کے علاوہ اجماع اور تواتر سے پہلی
 حضرت موسیٰ کا خدا سے اسکی رویت کا سوال کرنا ثابت ہے۔ لہذا اس امر کا بیان
 کہ حضرت موسیٰ کے سوال کرنے سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ خداوند عالم کی رویت
 جائز بھی ہے پس اسکی وجہ یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں یا حضرت موسیٰ علیہ
 السلام کو اس امر کا علم حاصل تھا کہ خداوند عالم کے بارے میں کون کون سی باتیں جائز
 اور ممکن ہیں اور کون کون سی ناجائز اور محال ہیں اس کا علم نہیں تھا۔ اگر پہلی صورت
 تسلیم کی جائے کہ حضرت موسیٰ کو علم حاصل تھا تو پھر انھوں نے سوال کیوں کیا اور اس
 فضل اعلیٰ کے ترکب کیوں ہوا؟ کیونکہ عقل آدمی کسی سے ایسے امر کی درخواست
 ہی نہیں کر سکتا جسکو وہ خود خلاف عقل اور محال جانتا ہے۔ اور اگر دوسری صورت
 تسلیم کی جائے کہ حضرت موسیٰ کو اس امر کا علم حاصل نہ تھا تو پھر وہ بنی کیسا جسکو خدا کے
 سے متعلق یہ امر بھی معلوم نہ ہوا اور خاص کر حضرت موسیٰ اگر جاہل تھے تو ان کو کلیم اللہ
 ایسا جلیل القدر خطاب ملنا کیونکر مناسب ہوتا۔ ان لوگوں نے اس امر سے
 بھی استدلال کیا ہے کہ خداوند عالم نے اپنی رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ قائم کرنے
 پر معلق کیا ہے اور پہاڑ کا اپنی جگہ قائم رہنا فی نفسہ ممکن ہے پس ممکن امر پر جو امر معلق
 کیا جائے گا وہ بھی ممکن ہی ہو گا نہ محال۔ یہ حضرات اہلسنت کی دلیل قوی اور شیعوں اور
 عدلیوں نے انکی ان دلیلوں کے جواب میں کہا ہے کہ اگر پہلی صورت تسلیم کی جائے
 یعنی یہ کہ حضرت موسیٰ کو خدا کی رویت کے محال ہونے کا علم حاصل تھا جب بھی
 رویت باری تعالیٰ ثابت نہیں ہو سکتی اسلئے کہ یہ امر تو اس وقت ثابت ہوتا جب
 حضرت موسیٰ اپنی خواہش اور اپنے اختیار سے خدا سے ایسا سوال کرتے حالانکہ
 ایسا نہیں ہے بلکہ چونکہ آپکی قوم نے خدا سے رویت کا سوال کرنے کیلئے آپ سے
 اصرار کیا بلکہ آپ کو تنگ کیا اور حضرت کو سوال کرنے کے اور کوئی چارہ
 کار نظر نہیں آیا اس سبب سے اپنی قوم کی درخواست خدا کی خدمت میں پیش کر دی
 کیونکہ بغیر اسکے آپکی قوم مانتی ہی نہ تھی چنانچہ اس بیان پر خود خداوند عالم کا یہ قول دلیل

واضح ہے کہ فرماتا ہے قَدْ خَلَقْنَاهُ بِأَمْرٍ لَّهِ خَلَقَ شَرِيًّا اللَّهُ
 جَعَلَهُ قَدْ خَلَقَ الْمَصَافِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ یعنی اے بنی اسرائیل وہ وقت
 بھی یاد کرو جب تمہاری مٹی سے کہا تھا کہ اے موسیٰ ہم تم پر اس وقت تک ایمان
 نہ کرے گا جب تک ہم خدا کو ظاہر نہ دیکھ لیں اس پر کل کی مٹی کے ڈالے
 اور تم کہتے ہی رہے کہ وہ دوسری جگہ فرماتا ہے۔

وَالْحَقُّ رَمَوْا مَوْسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِجَالًا خَلَقْنَا لَهُمُ الرَّحْمَةَ قَالَ
 رَبِّهِمْ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَنَافِعُكَ لَمَّا فَعَلْتَ الشَّيْءَ أُولَٰئِكَ
 یعنی موسیٰ نے اپنی قوم سے ہمارا وعدہ پورا کرنے کو شر آدمیوں کو چاہا پھر جب
 اونکو زلزلہ نے آپکڑا تو حضرت موسیٰ نے عرض کی پروردگار اگر تو چاہتا تو بھٹو
 اور ان سب کو پہلے ہی ہلاک کر ڈالتا کیا ہم میں سے چند بے وقوفوں کی سزا میں
 بکو ہلاک کرتا ہے تا آخر آیت دوسرے مقام پر فرماتا ہے فَقَدْ نَسَا لَوْلَا مَوْسَىٰ أَكْبَرُ
 مِنْ خَلْقٍ فَخَالُوا أَرَأَيْتُمْ أَفْعَالَهُمْ خَلَقْنَا لَهُمْ مِثْلَ مَا يَشْكُرُونَ
 موسیٰ سے تو اس سے کہیں بڑھ کر خواست کر کے ہیں چنانچہ کہنے لگے کہ ہمیں خدا
 کو کلمہ کلمہ دکھا دو۔ پس شیعوں کا یہ جواب کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کے اصرار
 سے بکبیر ہو کر خدا سے رویت کا سوال کیا تھا نہایت محقول اور مستحق اور قرآن
 مقرون ہے اور احادیث ائمہ طاہرین علیہم السلام سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے
 اور محدث اجل جناب ابن بابویہ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو
 اختیار فرمایا ہے اور شیخ اجل جناب ابوالفتح رازی علیہ الرحمہ نے بھی اپنی تفسیر
 میں خداوند عالم کے اس قول وَلَوْ كُنْ تَوَّابِينَ لَآتَيْنَاكَ فِي سَاعَةٍ
 جیسا کہ اون کی کتابوں کی دیکھنے والے حضرات نے بیان کیا ہے چنانچہ مولیٰ
 کہتے ہیں "اوس فرقہ کے دعویٰ کے باطل کر چکے ہیں جو کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ
 نے خدا کی رویت کا سوال خود ہی کیا تھا خود خداوند عالم کے کلام مجید کی آیتیں
 کافی ہیں کیونکہ خدا سے تعالیٰ صریحی طور پر حضرت موسیٰ کے سوال کو ان لوگوں کی
 درخواست پر ہی حوالہ کرتا ہے کہ انھوں نے کہا حق تعالیٰ اللہ جہرۃ جب تک
 ہم لوگ خدا کو کلمہ کلمہ نہ دیکھ میں نیز آسمان سے جو بجلی گری وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام

پر نہیں گری بلکہ آپ کی گمراہ قوم پر گرتی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام بالکل صحیح و سالم رہے۔ پس اگر حضرت موسیٰ نے اپنی خواہش سے یہ درخواست کی جو نبی ماکم سے کہ آپ ادن لوگوں کی درخواست میں شریک ہوئے رہتے یا ادن لوگوں کے سوال پر راضی رہتے تو چاہیے تھا کہ نبی پہلے حضرت موسیٰ ہی پر چھوکتی اسی طرح خدا نے آیہ فَعَلَّمَا مَوْسٰی الْاٰیٰتِ الْكُبْرٰی مِنْ خَلْقِ مِیْنِیْ میں بھی اسکی تصریح کی ہے کہ حضرت موسیٰ کی قوم نے ہی آپ سے روایت خدا کا سوال کیا نیز ایرامیل میں جو حضرت موسیٰ نے خدا سے عرض کی ہے کہ اَفَتَعْلَمُکُنَا بِمَا فَعَلَ الصُّفْہَا غَمِیْنًا کہ بارالہ! کیا ہم میں سے چند بے وقوفوں کی کرنی کی سن میں تو ہمکو ناک کرتا ہے اس میں بھی تصریح ہے کہ حضرت موسیٰ کی شان اس سوال سے بری تھی سبحان اللہ خداوند عالم کی رویت کا صرف سوال تو خداوند عالم کو مستدرنا گوارا کرنا کہ نبی اسراہیل کی جاہل جماعت پر جو کمال متنا اور اشتیاق سے اس سوال پر اصرار کرتے تھے نبی گری اور حضرت موسیٰ نے بدرجہ مجبوری اپنی قوم کا سوال خدا کے رد پر پیش کر دیا تو حق جوار اور صحبت کے عوض بیہوشی طاری ہو گئی اور جس پہاڑ پر ان کا قدم پھونچا وہ ریزہ ریزہ ہو گیا۔

اب میں نہیں کہہ سکتا کہ اس فرقہ کا کیا مشرک تھا جس نے صیغہ قلب سے اس امر کا پختہ اعتقاد کر لیا ہے کہ خداوند عالم کو کھلم کھلا دیکھنے کے ویسا ہی دیکھا جس طرح انگریزی پتھر وغیرہ کو اور ادن کے درکن کو دیکھتے ہیں کہ اتنی۔ اور مولانا طبرسی علیہ الرحمہ نے اپنی تفسیر مجمع البیان میں پھر فرمایا ہے کہ "یعنی سننے اس آیت سے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ خدا کی رویت جائز نہیں ہے اسلئے کہ حق تعالیٰ کا انکار و دامن کو شامل ہے ایک یہ کہ ادن لوگوں نے اپنے نبی حضرت موسیٰ کے قول کو رد کر دیا دوسرے یہ کہ حق تعالیٰ کی رویت کو جائز سمجھا جیسا کہ اسکی تائید اس آیہ سے بھی ہوتی ہے فَعَلَّمَا مَوْسٰی الْاٰیٰتِ الْكُبْرٰی مِنْ خَلْقِ مِیْنِیْ فَقَالُوا اَرٰنَا اللّٰہَ جَعَلَتْۃً۔ نیز یہ کہ اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ حضرت موسیٰ کا قول دیکھ اِدْرِیْ الْبَیِّنَاتِ۔ اپنی قوم ہی کے سوال کے سبب سے تھا کہ انکو اہل تورات کے درمیان اس امر میں اختلاف نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ نے ایک منبر کے سوا خدا کی رویت کا سوال بھی نہیں کیا اور یہ سوال اتنی وقت تھا جب اپنی قوم نے آپکو مجبور کیا تھا اور صاحب تاراج روضۃ الصفا و جلیب السیر نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت موسیٰ کی قوم کا انکو خدا کی رویت

کا سوال کرنے پر مجبور کرنا اور حضرت موسیٰ کا سوال کرنا ایک ہی جگہ اور ایک ہی وقت
 ہوا پس ان شہادتوں کی بنا پر اس امر میں کوئی شک و شبہ کی جگہ گنجائش باقی نہیں
 رہتی کہ حضرت موسیٰ نے خدا سے جو اس کی رویت کا سوال کیا تو وہ شخص اپنی قوم کے
 اصرار بلکہ مجبور کرنے کے بہت سے حقائق اپنی جانب سے چنانچہ حضرت موسیٰ خود صاف
 صاف ان لوگوں کی حماقت اور بے وقوفی کا اعلان کر رہے ہیں جنہوں نے رویت
 خدا کی درخواست کی تھی جسے خدا کا آیہ آفمٰلکمنا بما فعل الشفعاۃ منہما واضح طور پر شہاد
 دے رہا ہے۔ اسی طرح احادیث المہ طاہرین علیہم السلام سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ
 حضرت موسیٰ نے اپنی خواہش سے نہیں بلکہ اپنی قوم کے مجبور کرنے سے خدا سے
 رویت کا سوال کیا چنانچہ جناب ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے اپنی اسناد کے علی بن حمزہ کے
 روایت کی ہے کہ مامون الرشید نے حضرت امام علی رضا کی خدمت میں عرض کی
 کہ ما معنی قوله تعالیٰ ولما جاء موسیٰ لمیقائنا وکلمہ ربہ قال رب ارف انظر
 الیک الخ کیف یجوز ان یکون کلیم اللہ موسیٰ بن عمران لا یعلم ان اللہ تعالیٰ
 لا یجوز علیہ الشوریۃ حتی یسئلہ هذا السؤال فقال الرضا علیہ السلام ان
 موسیٰ علم ان اللہ جل ان یری بالابصار ولکنہ لما کلمہ وقریہ بشیاء مع الی
 قومہ یعنی خداوند عالم کے اس قول ولما جاء موسیٰ الخ کا کیا مطلب ہے اور کیوں ہو سکتا
 ہے کہ حضرت موسیٰ جو تکلم کلیم اللہ کے سرفراز تھے اس امر سے ناواقف رہے ہوں کہ
 خدا کا دکھائی دینا محال ہے اور درگاہ باری میں اس کی رویت کا سوال کیا ہو پس
 حضرت رضا علیہ السلام نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ حضرت موسیٰ کو معلوم تھا کہ خداوند عالم
 اس امر سے اہل وارفع ہے کہ آنکھوں سے دکھائی دے سکے مگر چونکہ خدا نے آپ کو
 شرف ہم کلامی سے مشرف کیا تھا اور آپ کو برگزیدہ کر کے اپنا خاص مقرب بندہ قرار دیا
 تھا لہذا جب آپ اپنی قوم کی طرف واپس گئے اور ان کو اس امر سے خبر دی کہ جناب
 باری نے آپ کو شرف ہم کلامی پر فائز کیا اور آپ نے اس سے مناجات کی ہے تو حضرت
 موسیٰ کے اس بیان کے جواب میں آپ کی قوم نے کہا کہ ہم تو تھا رہے اس کلام پر اس
 وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک ہم خود اپنے کانوں سے اس کی باتوں کو سن
 نہیں اوی طرہ جس طرح آپ نے سنا ہے اس وقت حضرت موسیٰ کی قوم کی

تعداد سات لاکھ تھی۔ پس حضرت موسیٰ نے اون لوگوں سے پہلے ستر ہزار آدمیوں کو انتخاب کیا پھر اون ستر ہزار کے سات سو آدمیوں کو چنا پھر اون سات سو سے بھی صرف سات آدمیوں کو لیا اور کوہ طور پر تشریف لائے اور اون لوگوں کو پہاڑ کے نیچے چھوڑ کر خود پہاڑ پر تشریف لیگے اور جناب باری عز اسمہ کی خدمت میں سوال کیا کہ بارالہا مجھ سے پھر کلام فرما پس آپ کی دعا فوراً مقبول ہوئی اور خدا نے پھر آپ سے کلام کیا اب جبکہ حضرت موسیٰ کی قوم نے خدا کے کلام کو ہر طرح سن لیا اور اس امر میں اون کو کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہ رہا تو حضرت موسیٰ کی خدمت میں عرض کی کہ جب تک ہلوگ اپنی آنکھوں سے خدا کو دیکھ نہ لینگے اور اس وقت تک یقین نہ کریں گے کہ یہ آواز خدا ہی کی طرف سے تھی۔ لہذا ان ہٹ دھرمیوں اور نافرمانیوں کے سبب سے حضرت موسیٰ کی قوم خداوند عالم کے عتاب اور عذاب کا نشانہ بنی اور آخر ہلاک ہو کر رہی۔ مگر جب حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کی اس حالت ہلاکت کو مشاہدہ کیا تو درگاہ جناب باری میں عرض کی کہ بارالہا! جب میں یہاں سے تمنا اپنی قوم کے پاس واپس جاؤں گا تو بنی اسرائیل مجھ پر زبان طعن و تشنیع بلند کریں گے اور کہیں گے کہ چونکہ تم اپنے دعویٰ میں صادق نہ تھے لہذا اپنی قوم کے ساتوں آدمیوں کو اپنے ہاتھ سے قتل کر دیتا تاکہ وہ لوگ واپس آکر تمھارے جھوٹ کو نہ بیان کر سکیں۔ تو اس وقت میں لوگوں کو کیا جواب دوں گا اور کس عذر سے ان کے حملوں سے محفوظ رہ سکوں گا؟ حضرت موسیٰ کے اس سوال پر خداوند عالم نے اون لوگوں کو بھرنہ کر دیا چنانچہ حضرت موسیٰ اون لوگوں کو ہمراہ لیکر اپنی قوم میں آئے یہاں آئے پر قوم نے کہا کہ موسیٰ اگر تم چاہتے ہو جناب باری سے سوال کر سکتے تھے کہ وہ اپنی قوم میں تمھارے اور تمھاری کیفیت اور صورت شکل دکھائے بتا دیتے جس سے ہلوگوں کو کمال و رجبہ کی معرفت حاصل ہو جاتی حضرت موسیٰ نے اون لوگوں سے کہا کہ بھائی! خداوند عالم کو کوئی شخص آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتا نہ اس کی کوئی صورت و شکل ہے بلکہ اس کی معرفت صرف اسی طرح حاصل ہو سکتی ہے کہ اس کی مخلوقات اس کی علامات اور اسکے مظاہر قدرت سے انسان اسے سمجھے اور اس کی یکتائی۔ علم اور قدرت کا دل سے معتقد ہو۔ اون لوگوں نے حضرت موسیٰ کے اس جواب کو قبول نہیں کیا اور اپنے سابق سوال ہی پر اصرار کرتے رہے اور اس درخواست سے ہٹنے پر کسی طرح راضی نہ ہوئے

تب حضرت موسیٰ نے درگاہ رب العزت میں عرض کی کہ پروردگار! تو میری اس قوم کے کلام کو سن رہا ہے اور جس امر میں ان لوگوں کی صلاح اور ہیبت ہے اوس سے بھی تو ابھی طرح واقف ہے مجھ سے ارشاد فرما کہ میں ان سے کیا کروں وحی خدا ہوئی کہ موسیٰ یہ لوگ تمکو جس امر کے لیے مجبور کر رہے ہیں اوسکا سوال مجھ سے کرو اور ان کی خواہش پوری کردو کہ میں تم سے اوسکا کوئی جی موافق نہ کرونگا جب حضرت موسیٰ کو یہ حکم خدا پہونچ گیا اور آپ بری الذمہ ہوکر مطمئن ہو گئے اوسوقت عرض کی کہ تَابَ آدِنِ الْفَضْلُ إِلَيْكَ فَإِنْ لَمْ تُرْأَيْنِي وَلَكِنَّ الْفَضْلَ إِلَى الْجِبِلِّ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ثُمَّ الْجِبِلُّ بِجَعَلِكُمْ وَكَأَنَّ خَصْرًا مُّؤَسَّفًا صَحِيقًا كَلَّمَآ أَفَاتَى قَالَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

معرفتی ایک عن جنہل فوجنی وانا اول المؤمنین بانک لا تری انتھی کلام المخصوص یعنی بارالہا مجھے اپنے کو دکھا دے تاکہ میں تیری طرف نظر کروں حکم خدا ہوا کہ تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے لیکن اس پہاڑ کی طرف نظر کرو پس اگر وہ اپنی جگہ پر ٹھہرا رہے تو سمجھو کہ تم مجھے دیکھ سکو گے غرض جب حضرت موسیٰ کے پروردگار نے اوپر اپنی بجلی ڈالی تو اوسکو چلنا چور کر دیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے پھر جب ہوش میں آئے تو کہا بارالہا تو پاک و پاکیزہ ہے اور میں نے تیری درگاہ میں نوبہ کی یعنی میں نے اپنی قوم کی جمالت سے رجوع کی۔ اور تیری معرفت حاصل کی اور میں تو بہت پہلے سے اس امر پر ایمان لائے ہوا ہوں کہ تو دکھائی نہیں دے سکتا۔ حضرت امام رضا علیہ السلام کی حدیث تمام ہوئی۔ اس حدیث اور اس جواب پر اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہے کہ یہ تو کلام مجید کے ظاہری مطلب سے بغیر کسی قسم کی دلیل قائم ہوئے عدول کرنا ہے ایلو کہ قرآن میں تو حضرت موسیٰ کا سوال جو رب الہی تھا اور تم لوگ کہتے ہو کہ حق موسیٰ خود سے ایسا نہیں کہا بلکہ اپنی قوم کے امراء جیسے کوئی دلیل نہیں ہے تو اسکے جواب میں کہا جائیگا کہ اس مطلب کے صحیح ہونی پر خداوند عالم کی شہادت سے زیادہ قوی اور صحیح کون سی دلیل ہو سکتی ہے جو اذن لوگوں کے متعلق ارشاد فرمایا کہ اَوْنَهْوُكُم عَنْ أَنْ تَرْجِعُوا إِلَى الْمَدِينَةِ فَقُولُوا لِلنَّاسِ عَذْرَاءٌ نَّتْمَنَّى لَهَا ذَا بَعْضٌ يَخْتِصُّ بِهَا فَمَنْ جَاءَكُمْ مِنْهَا فَلْيَمْسِكُوا بِهِنَّ فَمَا يَنْبَغُهُنَّ لِلَّذِينَ هُنَّ حُرٌّ مَّرْفُوعٌ وَقُلْ أَعْرِضُوا عَنْ هَذَا وَذَرُوهُنَّ يَتَزَوَّجْنَ مِنْ أَنْحَاؤِهِنَّ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُزْوَجْنَ مِنْهَا بِنِكَاحٍ وَلَا بَفَتْهُمْ إِيَّاهُ فَمَا لَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

جب تک خدا کو حکم نکلا دیکھ نہ لیں اوسوقت تک ہرگز نہ ہرگز نہیں ایمان لاسنے کے ہیں (دوسرے)

موقع پر اونکے بارے میں ارشاد فرمایا ہے وَلَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ الْكَبِيرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا
 اِنَّا لِلّٰهِ حَصِرَةٌ رَّحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ نَبِيٌّ نَّزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَوَحَّيَ اِلَيْكَ الْحَقَّ لَعَلَّكَ تَهْتَدُ
 کیا کہ کہنے لگے ہمیں خدا کو کھلم کھلا دکھا دو اور حضرت موسیٰ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے
 کہ آپ نے خداوند عالم کی درگاہ میں عرض کی اَفْتَلِكُنَا بِمَا فَضَّلَ الشُّعْبَاءُ مِنَّا (بارا ہوا
 کیا تو پہلوگوں کو اس بے ادبی کے سبب سے ہلاک کریگا جسکے مرتکب ہمارے بیوقوف
 لوگ ہوئے ہیں) اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چونکہ وہ لوگ جو حضرت موسیٰ کے ہمراہ
 کوہ طور پر گئے تھے اون لوگوں سے تھے جو آپ پر ایمان لائے تھے لہذا اگر حضرت
 موسیٰ اون لوگوں کو سمجھا دیتے اور اونکے اس ضد اور اصرار سے انکو روک دیتے
 تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ لوگ حضرت موسیٰ کی نہایت کوبانکر اپنے خدا و مہمٹ سے
 علیحدہ نہ ہو جائے کیونکہ وہ لوگ تو ایمان لائے تھے پھر اس حکم کی تعمیل کیوں نہ کرتے۔
 تو اس کے جواب میں کہا جائیگا کہ تمہارا یہ اعتراض تو درحقیقت خداوند عالم کے اس
 قول کی تکذیب کرنا ہے جو فرمایا ہے فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ الْكَبِيرَ مِنْ ذَلِكَ کہ اون لوگوں
 نے حضرت موسیٰ سے ایسی درخواست کی اور کہا کہ جب تک آپ خدا کو دکھانے کی فکر
 ہم ایمان نہ لائیں گے جیسا کہ ابھی اوپر گزر چکا۔ اسکے علاوہ اونکے مومن ہونے سے یہ کیونکر
 لازم آتا ہے کہ اپنے پیغمبر کے کسی حکم اور ارشاد کی مخالفت نہ کرتے ہوں کیونکہ لوگ
 اپنے پیغمبروں پر ایمان لائے بعد بھی بہت سے امور میں ان کی مخالفت کرتے اور
 اونکے حکم سے سربا بی کرتے ہیں کیا قصہ قرطاس بھول گئے کہ حضرت رسالہ اکبر صلیم آخر
 وقت میں اقلہ دوات اور کانداس غرض سے طلب کرتے ہیں کہ وصیت نامہ لکھ جائیں
 جس سے لوگ گمراہی سے بچیں لیکن لوگ آپ کی مخالفت کرتے اور قلم و دوات و کاغذ
 نہیں لاتے ہیں یا شکر اسامہ کا واقعہ فراموش کر گئے کہ حضرت فرماتے ہیں لعن اللہ
 مَنْ خَلَفَ عَنْ جَيْشِ اسامہ (خدا لعنت کرے اس شخص پر جو لشکر اسامہ کے
 ساتھ نہ جائے) اور حضرت کے بہت اصحاب آپ کے حکم کی صریح مخالفت کر کے رہ جانے
 ہیں یا اسی قسم کے دوسرے سیکڑوں واقعات بن میں خلیفہ دوم اور دوسرے اصحاب
 رسول مختار صلیم سے علانیہ مخالفت اور سرکشی ظاہر ہوئی۔ اسی طرح گزشتہ امتوں کے
 متعلق بھی بکثرت واقعات موجود ہیں کہ باوجود ایمان لانے والے لوگوں نے بعض کیا

اکثر امور میں اپنے نبیوں کے احکام کی مخالفت کی اور اذن سے لڑتے بھگڑتے رہے
 اگر اس میں بھی کسی کو شک ہو تو اس کو کتب احادیث و تفاسیر پاکہ تو ایچ کی طرف رجوع
 کرنی چاہیے اور کلام مجید کی تلاوت کے وقت حضرات انبیاء اکرام کے قصوں اور حالات
 کے آیات میں غور و تدبیر کرنا چاہیے تاکہ معلوم ہو کہ کسی کی کسی مخالفتیں ہوئیں اور انبیاء اکرام
 کن کن اذیتوں میں مبتلا رہے نیز یہ کیونکر معلوم ہوا کہ حضرت موسیٰ نے پہلے اپنے اصحاب
 کو رویت خدا کا سوال کرنے سے منع نہیں کیا تھا حالانکہ حضرت امام رضا علیہ السلام سے
 جو حدیث اوپر نقل کی گئی ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے پہلے
 اپنے اصحاب کو اس سوال سے بہت کچھ منع کیا مگر جب وہ لوگ نہ مانے تو مجبوراً اذیت
 خواہش پوری کی چنانچہ تفسیر قاضی بیضاوی کے بعض معشین نے بھی لکھا ہے کہ حضرت
 موسیٰ کی قوم کا یہ قول کہ لن نؤمن لك حتى نرى الله جھوٹا (ہم جب تک خدا کو نہ
 دیکھ لیں ہرگز ایمان نہ لائیں گے) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پہلے ایک دفعہ حضرت موسیٰ
 ان لوگوں کو جواب دیکھے تھے کہ خدا کو کوئی دیکھ نہیں سکتا لیکن وہ لوگ اس کو
 ماننے نہیں اور پھر حضرت موسیٰ کے خدا پر ہٹ دھرمی کے طور پر کہا کہ اچھا خدا کو
 دیکھ نہیں سکتے تو ہم ایمان بھی نہیں لائیں گے اس لئے کہ کوئی شخص کسی امر سے انکار کرتا ہے تو
 شروع ہی میں مثلاً لن اقوم (ہرگز نہیں کھڑا ہوں گا) نہیں کہتا بلکہ پہلے صرف لا قوم (نہیں
 کھڑا ہوں گا) کہتا ہے پھر جب اس کے مخالفت کی جاتی اور اس سے اصرار کیا جاتا ہے
 اس وقت وہ تاکید اور شدت انکار کیلئے کہتا ہے کہ لن اقوم (ہرگز نہیں کھڑا ہوں گا) اسی
 طرح پہلے حضرت موسیٰ کی قوم نے صرف اس قدر کہا ہو گا کہ لا نؤمن حتى نرى الله جب
 تک ہم خدا کو دیکھ لیں گے ایمان نہ لائیں گے) اس پر جب حضرت موسیٰ نے اوکو روکا ہو گا تو
 فمائش کی ہو گی تو ضرور اس کو کہا ہو گا کہ لن نؤمن (ہم لوگ تو ہرگز نہیں ایمان لائیں گے)
 کیونکہ ”نہیں کریں گے“ اور ”ہرگز نہیں کریں گے“ میں بہت بڑا فرق ہے پہلے میں صرف
 معمولی انکار ہے اور دوسرے میں اس انکار پر شدید اصرار ہے ”انتہی“ اور علامہ
 زعزوری نے بھی اپنی مشہور تفسیر کشاف میں اس مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے
 نیز آیات قرآنی اس امر پر نص ہیں کہ حضرت موسیٰ کی قوم نے طریقہ شرعی کے خلاف
 رویت خداوند عالم کا سوال کیا تھا لہذا ہر مسلمان پر فرض ہے کہ حضرت موسیٰ کے بارے میں

اس امر کا اعتقاد رکھنے کے آپ نے اون لوگوں کو اس گناہ کبیرہ سے منع کیا تھا اور نہ
 آپ کی نبوت پر اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ یہ اعتراض محض فرقہ عدلیہ (شیعہ و معتزلہ)
 پر نہیں ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے اور ہر صاحب بصیرت واقف ہے۔ ان
 جوابات کے بعد بھی اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ اگر حضرت موسیٰ کو اپنے
 دل سے نہیں بلکہ اپنی قوم کے جیسا اصرار کرنے سے رویت خداوند عالم کا سوال کرنا
 تھا تو حضرت کو چاہیے تھا کہ دبت ادنیٰ (پروردگار) تو مجھے اپنے کو دکھا دے، کے
 عوض دبت ادھر (پروردگار) تو میری قوم کو اپنے کو دکھا دے (فرماتے حالانکہ خود
 قرآن مجید شاہد ہے کہ حضرت موسیٰ نے ایسا نہیں کیا بلکہ دبت ادنیٰ کہا جس سے واضح
 ہوتا ہے کہ خود آپ کو خدا کے دیکھنے کا اشتیاق تھا۔ تو اس شخص کے جواب میں کیا
 جائیگا کہ تمہارے اس اعتراض کا جواب تو اوپر اوس حدیث میں گزر گیا جسے حضرت
 امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا گیا چنانچہ حضرات اہلسنت کے جلیل القدر متکلم علامہ
 قوشچی نے بھی اس مطلب کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت موسیٰ کی قوم اگرچہ
 آپ پر ایمان لائیں تھی لیکن اون لوگوں کو خداوند عالم کے ناقابل رویت ہونے کا
 علم حاصل نہ تھا وظنوا جوارضا عند سماع الکلام فاخذوا موسیٰ فی الرد علیہم
 طریق السؤال والجواب من الله فیکون اولی عندہم داهدی الی انکون
 واصناف موسی الرؤیة الی نفسه دونہم لئلا یبقی لہم عذر ولا یقولوا
 لو سألہا لنفسہ لواء لعلو قد رآہ عند الله تعالی انتہی یعنی چونکہ اون لوگوں
 کو رویت خدا کے ناممکن ہونیکا علم نہ تھا لہذا اون لوگوں نے خدا کے کلام کو سنکر گمان
 کیا کہ جس طرح خدا کی باتوں کا سننا ممکن ہے اسی طرح اوس کا دیکھنا بھی جائز اور ممکن
 ہے پس حضرت موسیٰ نے اونکے اس خیال کے رد کرنے کے لئے خدا ہی سے
 سوال کرنے اور جواب پانے کے طریقہ کو مناسب سمجھا کیونکہ خدا کا جواب اون لوگوں
 کے لئے حضرت موسیٰ کے جواب سے زیادہ مناسب اور حق کی طرف زیادہ ہدایت
 کرنیوالا تھا۔ رہا یہ کہ حضرت موسیٰ نے رویت کی نسبت اپنی طرف کیوں دی اور یہ
 کیوں کہا کہ خداوند انا تو مجھے اپنے کو دکھا دے پس اسکی بھی یہ مصلحت تھی کہ اون لوگوں
 کے لئے کسی قسم کا کوئی عذر باقی نہ رہے اور اون کو یہ کہنے کا موقع نہ باقی رہے

کہ اگر حضرت موسیٰ اپنے لئے رویت کا سوال خدا سے کرتے تو چونکہ خدا کے یہاں
اون کا بڑا درجہ اور نہایت عزت ہے لہذا خدا آپ کے سوال کو رد نہ کرتا اور اپنے کو
دکھا کر آپ کی خواہش ضرور پوری کر دیتا۔

اور اصل اعتراض (یعنی حضرت موسیٰ نے خدا سے رویت کا سوال کیوں کیا) کا دوسرا
جواب یہ بھی ہو سکتا ہے حضرت موسیٰ کی مراد اس سوال سے یہ رہی ہو کہ خداوند اعزازی

فلسفہ تعریفاً و احتجاجاً جلیلاً کا ہمارا ارادہ فی جلالہا بایۃ مثل آیات القیامۃ التی
یضطر الخلق الی معرفتہ انظر الیہا اعرفک معرفۃ اضطرارہا فانی انظر الیہا

یعنی مجھے اپنے ذات کی ایسی واضح اور روشن معرفت عطا فرما جو بجلالہ میں ارادہ
ہو کسی آیت کے مثل آیات قیامت کے کہ جس کے سبب سے تیری مخلوقات کو قہراً
اور مجبوراً تیری معرفت حاصل ہو جاتی ہے تاکہ میں تیری طرف نظر کروں یعنی تیری نظر کی
معرفت کو میں جان لوں کیونکہ میں تیری طرف نظر کر رہا ہوں اور اس وقت خداوند

عالم کے کلام ان مترافی (ہرگز مجھ کو نہیں دیکھ سکتے) کا معنی یہ ہو گا کہ میں تطبیق معارفی
علیٰ ہذہ الطریقۃ۔ یعنی اس طریقہ سے میری معرفت حاصل کر نیکی طاقت تم نہیں
رکھتے۔ لیکن پہاڑ کی طرف نظر کرو اگر آیات الہی سے کسی آیت کی تجلی کے وقت وہ
پہاڑ ثابت اور مستقر رہے تو تم بھی اون آیتوں کے ملاحظہ کی طاقت رکھ سکو گے ورنہ

نہیں۔ اور امام فخر الدین رازی نے جواب کیلئے چند طرح کے اعتراضات ذکر

کئے ہیں میں نے اون سب کا جواب اپنی بڑی کتاب عماد الاسلام میں دیا ہے طوالت

کے خوف سے یہاں اون مطالب کو نہیں ذکر کر سکتا۔

اور اصل اعتراض (یعنی حضرت موسیٰ نے خدا سے رویت کا سوال کیوں کیا) کا تیسرا

جواب یہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے واقعاً حضرت موسیٰ نے یہ سوال رویت اپنے نفس ہی

کیلئے کیا ہو اگرچہ عقل سے رویت کو محال سمجھتے رہے ہوں اور سوال سے مقصود

اسکا یہ ہو کہ جس طرح خداوند عالم کا ناممکن الرویت ہونا عقل سے معلوم ہے اسی طرح

نقل یعنی قول خدا سے بھی معلوم ہو جائے چنانچہ اسی جواب پر مبنی ہے حضرت ابراہیم علیہ

السلام کا خدا سے وہ سوال کرنا بھی جس میں فرماتے ہیں رب ارنی کیف یجیبی اللوئے
قال اولہ تو من قال بلی ولكن لیطہر قلبی۔ یعنی پروردگار! مجھے دکھا دے کہ

تو مردوں کو کس طرح زندہ کرتا ہے خدا نے فرمایا کیا تم اسکا ایمان نہیں رکھتے گمراہان
ایمان تو بے لیکن اپنے قلب کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں پس جس طرح یہاں حضرت کو باد جو ہے
کہ عقلاً یقین تھا کہ خدا مردوں کے زندہ کرنے پر قادر ہے پھر بھی نقلاً دلیل حاصل کر کے
اطمینان کے خواہاں ہوے اسی طرح حضرت موسیٰ کو بھی عقلاً معلوم تھا کہ خدا دیکھنے
کے قابل نہیں لیکن خدا سے بھی اس کو سن لینا چاہا کہ خود وہ فرماوے "میں دیکھنے
کے قابل نہیں ہوں" پس یہاں تک تو حضرات اہلسنت کے عقیدہ رویت خداوند عالم
کے ممکن ہونے کی پہلی نقلی دلیل کے متعلق گفتگو تھی۔

اونکی دوسری دلیل یہ ہے کہ خداوند عالم کی رویت ممکن اور جائز ہے اسلئے کہ حضرت
موسیٰ کو خطاب کر کے فرماتا ہے کہ خان استقر مکانہ حیوف تراق۔ یعنی پہاڑ کی
طرف نظر کرو اگر وہ اپنی حالت پر ٹھہرا ہے تو تم مجھے دیکھ سکو گے۔ اور وجہ استدلال
یہ ہے کہ اس آیت میں خدا نے اپنی رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ ٹھہرے رہنے پر
معلق اور مشروط قرار دیا ہے اور سب جانتے ہیں کہ پہاڑ اپنی جگہ ٹھہرا ہونا فی نفسہ
ممکن ہے پس خدا کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ جو امر کسی ممکن چیز پر معلق اور مشروط
ہوتا ہے وہ خود بھی ممکن ہوتا ہے۔ لیکن ان حضرات کی یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے
اسلئے کہ پہاڑ کا اپنی جگہ ٹھہرا ہونا اگرچہ فی نفسہ ممکن تھا لیکن چونکہ خدا نے حضرت موسیٰ
سے فرما دیا تھا کہ لت تراق اور اسکو علم ازلی اس بات کا حاصل تھا کہ موسیٰ پہاڑ کی
طرف نظر کرنے سے پہاڑ ٹکڑہ ٹکڑہ ہو جائیگا اور خدا کا ازلی ارادہ بھی یہی تھا کہ کوہ طور
کو اس وقت ٹکڑہ ٹکڑہ کر دیگا لہذا اس قول اور اس علم اور ارادہ باری کی طرف نظر
کرنے سے معلوم ہوا کہ پہاڑ کا اس وقت اپنی جگہ ٹھہرا ہونا ممکن تھا کیونکہ قول خدا کے
خلاف کوئی امر ہو نہیں سکتا اور علم و ارادہ باری کے خلاف کسی امر کا صادر ہونا فی نفسہ
محال ہے۔ لہذا رویت خدا بھی فی نفسہ محال ہے وہو المطلوب۔ خدا کی رویت
کے ممکن کہنے پر ان حضرات اہلسنت کی جو دلیلیں ہیں ادن کا خلاصہ اسبق در ہے جو ذکر
کیا گیا۔ مگر حضرات اشاعہ نفس اسی کے مدعی نہیں ہیں کہ خدا کی رویت ممکن ہے
یعنی لوگ اسکو دیکھ سکتے ہیں بلکہ وہ لوگ اس کے واقع ہونے کے بھی مدعی ہیں
کہ لوگ اسے دیکھنے کے سپر حید نقلی دلیلوں سے متک کر رہے ہیں جو سب کی سب

دلیل عقلی کے بھی معارض ہیں اور ایسی نقلی دلیلوں کی بھی معارض ہیں جو اولیٰ
 دلیلوں سے اقویٰ اور اولیٰ بالقبول ہیں جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب معلوم ہوگا پھر
 اور نقلی دلیلوں کے جن سے یہ لوگ وقوع رویت کو ثابت کرتے ہیں خداوند
 عالم کا یہ قول ہے **وَجَعَلُوا مَوَدِّنَ نَاصِرَةٍ اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ**۔ (کہ اس روز بہت سے
 تر و تازہ چہرے اپنے پروردگار کی طرف نظر کر رہے ہوں گے) امام فخر الدین رازی
 نے اپنی مشہور کتاب نہایۃ العقول میں لکھا ہے کہ اس آیت سے ہلوگوں کے
 تسک کرنے کی یہ وجہ ہے کہ تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا یا تو نظر کر رہے
 ہوں گے یا یہ مطلب ہو کہ اس سے دیکھ رہے ہوں گے یا یہ کہ او دہراہنی آنکھ کو گردش
 دیر ہے ہوں گے یا یہ کہ اس کے انتظار میں ہوں گے۔ اس لئے کہ جو لوگ خدا کی رویت کے
 قائل ہیں وہ تو اس لفظ نظر کو اس معنی پر حمل کرتے ہیں کہ خدا کو دیکھ رہے ہوں گے اور
 جو لوگ اس کی رویت کو محال کہتے ہیں وہ تو اس لفظ نظر کے آخری دونوں معنوں
 کو لیتے ہیں اور پہلے معنی سے انکار کرتے ہیں پس گویا مذہب اسلام کے تمام فرقوں
 کا اس امر پر اجماع ہے کہ آیہ وجہ یومئذ ناصرة الی ربہا ناطرة میں ناطرة کا معنی
 ان تینوں معنی سے خارج نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان تینوں سے انتظار کرنے کا نسخہ
 لینا درست نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جب لفظ نظر حرف الی کے ساتھ متعدی ہو کر استعمال
 ہوتا ہے تو انتظار کا معنی اس سے نہیں نکلتا اور چونکہ یہاں الی رہنا ناظرہ ہے یعنی
 متعدی بالی ہو کر ہذا معنی انتظار کی صورت جاتی رہی اس کے علاوہ چونکہ انتظار کا تعلق
 کسی ایسے امر سے ہوتا ہے جو متحد (یا ہوتا رہتا رہے) خداوند عالم کی نسبت متحد و حال ہو
 لہذا اس حیثیت سے بھی یہاں معنی انتظار کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ پھر تیسری وجہ یہ ہے
 کہ یہ آیہ بندوں کی ترغیب و تحریص کیلئے واقع ہوا ہے یعنی اس امر کی خبر ہے کہ جو لوگ
 ایمان لائیں گے اور اچھے اعمال کریں گے ان کے تر و تازہ چہرے قیامت میں خدا کی طرف
 نظر کر رہے ہوں گے اور معلوم ہے کہ انتظار میں بجائے خوشی کے رنج و غم ہوتا ہے
 لہذا اس موقع پر انتظار کا معنی درست نہیں ہو سکتا۔ رہی دوسری صورت اس طریق
 آنکھوں کو گردش دینے کی پس چونکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ منظور ایہ معنی وہ چیز کی
 طرف نظر کریں مکان اور بہتہ میں ہو اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے لہذا یہ معنی بھی مراد

نہیں ہو سکتا۔ فرض ثابت ہوا کہ ناظرہ کا معنی یہاں وہی پہلا معنی رویت ہے یعنی چہرہ خدا کو اوس روز دیکھ رہے ہونگے۔ لیکن امام فخر الدین رازی کی اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر اس آیت میں نظر کے معنی دیکھنے کے لئے جائیں تو خداوند عالم کا کذب لازم آتا ہے کیونکہ اپنے محل پر (یعنی عربی زبان کے قواعد میں) یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ جس لفظ کو آخر میں لانا چاہیے اور کوا کر بیٹے لائینگے تو وہ حصر کا قاعدہ دیکھا یعنی اوس سے یہ مطلب نکلیگا کہ یہی صورت ہے اور دوسری صورت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً میں نے زید کو مارا کی عربی ضربت زید آ ہے اس میں زید قاعدہ سے آخر میں رہیگا لیکن اگر زید آ کو پہلے کر کے یوں کہیں کہ زید ضربت تو یہ معنی ہوگا کہ میں نے زید ہی کو مارا کسی دوسرے کو نہیں اور اس میں قاعدہ حصر کا حاصل ہوگا۔ اسی طرح آیہ مبارکہ دَجُوعًا يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً اِلٰی رَبِّهَا نَاضِرَةً عربی قاعدہ سے یوں ہونا چاہیے تھا دَجُوعًا يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةً نَاضِرَةً اِلٰی رَبِّهَا یعنی ناظرہ کو مقدم اور الی رہا کو موخر ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ایسا نہیں ہے بلکہ الی رہا مقدم ہے اور ناظرہ موخر لہذا یہاں بھی حصر ہے یعنی لوگ صرف اپنے رب کو دیکھ رہے ہونگے نہ کسی دوسری چیز کو۔ مگر یہ معنی اور حصر کا یہاں مراد لینا درست نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مومنین بروز قیامت خداوند عالم کے سوا بھی بہت سی چیزوں کو دیکھینگے کہ منجملہ اُن چیزوں کے خلایق کا مجتمع ہونا اور کافروں فاسقوں کے شہداء اور اہوال اور حساب اور کتاب اور میزان وغیرہ ہیں کہ ان کل چیزوں کا مشاہدہ کریں گے پس اگر ناظرہ کے معنی دیکھنے کے فرض بھی کر لئے جائیں تو حصر درست نہیں ہوتا اس سے قول خداوند عالم غلط اور جھوٹ ثابت ہوتا ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے متبرک و منترہ ہے۔ لہذا ناظرہ کا معنی دیکھنا قرار دینا ہی غلط ہے۔ اور قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں اس اعتراض سے بچنے کے لئے کہا ہے کہ یومئذ سے مراد بعض یوم ہے یعنی اوس روز کچھ دیر تک تو زمانہ پھرے صرف اپنے رب کو دیکھینگے۔ جسکی غرض یہ ہے کہ محل حصر ثابت نہ ہو لیکن یہ تاویل بالکل رکیک اور نہایت بھل ہے کیونکہ اس بناء پر لازم آئیگا کہ آیہ مجیدہ تعرف فی وجوہ ہم نضرۃ النعیم (تم اوسکے چہروں ہی سے راحت کی تازگی معلوم کر لو گے) میں بھی تازگی سے مراد صرف بعض

یوم کی تازگی ہونہ ہمیشہ کی اور بقرینہ تقابل چاہیے کہ قول باری تعالیٰ وجوہ پرستند
 باسمہ تظن ان یفعل بہا فاقرة (یعنی ہتیرے خداوس دن او داس ہو گئے ہوں
 رہے ہوں گے کہ اور پیر وہ مصیبت پڑنے والی ہے جو کمر توڑ دیگی) میں بھی یوسلہ نے
 بعض یوم مراد ہونہ ہمیشہ اور یہ سب کاسب یقیناً اور اتفاقاً باطل ہے لہذا وجوہ پرستند
 باسمہ کی تاویل بھی یقیناً باطل ہے۔ دوسرے یہ کہ عنقریب انشاء اللہ عقلی اور عقلی
 دیسلوں کے واضح ہو جائیگا کہ خدا کی رویت فی نفسہ محال ہے لہذا یہاں ناظرہ کے
 معنی دیکھنا بھی یقیناً محال ہے تیسرے یہ کہ ان کل امور سے قطع کر کے بھی جائز نہیں ہے
 کہ نظر اس آیت میں معنی رویت ہوا ہے کہ خداوند عالم نے اس جگہ دو آیت ذکر کی ہے
 پہلی وجوہ پرستند باسمہ الی رہنا ناظرہ ہے اور دوسری اسی کے بعد فوراً وجوہ
 پرستند باسمہ تظن ان یفعل بہا فاقرة۔ اور یہاں فصاحت و بلاغت یہ ہے
 کہ جو مطلب پہلی آیت میں ذکر کیا ہے اس کے خلاف دوسری آیت کا مضمون ہے
 پس اگر پہلی آیت سے مراد رویت باری تعالیٰ ہوتی تو چاہیے تھا کہ دوسری آیت میں
 نفی رویت باری کا ذکر ہوتا یعنی یہ کہ بہت سے او داس چہرے ہو گئے جو اس روئے
 خدا کو دیکھتے ہو گئے تاکہ دونوں قسموں کا مقابلہ ایک طرح ہوتا اور دونوں میں موافقت
 اور مشابہت پائی جاتی۔ اور چونکہ خدا نے یہ نہیں فرمایا بلکہ فرمایا تظن ان یفعل بہا
 فاقرة (یعنی سمجھ رہے ہوں گے کہ اور پیر وہ مصیبت پڑنے والی ہے جو کمر توڑ دیگی) اور
 کفار کے لئے بچائے رویت خدا کی نعمت سے محروم رہنے کے عذاب و عقاب
 اسی کے خوف کو واجب کیا ہے لہذا ضروری یہ ہوا کہ اس کے مقابل پہلی آیت میں بھی
 مومنین کیلئے جس چیز کو مقرر کیا ہے وہ ثواب اور جزا کا انتظار ہوتا کہ دونوں قسمیں ایک
 طرح کی ہو جائیں اور دونوں آیتوں کا مقابلہ درست ہو سکے۔ اور ان میں موافقت
 اور مشابہت پائی جائے۔ اور دونوں آیتوں کے مضمونوں کے مشابہت اور مقابلہ
 کا کاغذ کرنا اگرچہ واجب تو نہیں ہے لیکن خداوند عالم کے کلام کو جو فصاحت اور
 بلاغت پر فائز ہے ایسے معنی پر عمل کرنا جس میں موافقت اور مشابہت کی صنعت
 بھی پائی جاتی ہو اس کے اولیٰ اور انسب ہے کہ اس کو ایسے معنی پر عمل کریں جس میں
 موافقت اور مشابہت کی صنعت نہ پائی جاتی ہو۔

[illegible]

اور یہی شیعوں کا دعویٰ ہے کہ نظر اور رویت ہے اور یہ پس خدا کی طرف نظر کرتے رہتے ہیں
 اور کہ وہ کہہ رہا نہیں ثابت ہو سکتا۔ نیز خداوند عالم کو رہائی کہہ سکتے ہیں تا نظر نہیں کہہ سکتے۔ اور نظر کی
 تسکین بھی جن خوشی کی نظر اور ہے منصب کی نظر اور۔ حاجت کی نظر دوسری ہے شہوت کی نظر
 دوسری بخلاف رویت کے کہ یہ ہر حال میں ایک ہی ہے جیسا کہ عرب کا مسلم الشہوت اور
 شاعر ابغہ ذبیانی کہتا ہے۔ *من نظرت الیہ بحاجة لم یبقها۔ نظر المریض الی وجہ العود*
 جس طرح مریض اپنے عبادت کرنے والوں کے چہرہ کی طرف نظر کرتا پنی تمنا ہے اسی طرح
 میں نے اوسکی طرف اپنی ایک ایسی حاجت کیلئے نظر کی جسکو اوس نے پوری نہیں کی نیز نظر
 اسی چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے رویت متصف نہیں ہوتی مثلاً نظر کو کہتے ہیں کہ یہ شہوت
 یعنی وہ نظر غیظ کی حالت میں ترجمی ڈالی جاتی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے *ع لاخیرہ بالبعضاء*
النظر الشرس (دشمنی اور ترجمی نظر میں کوئی خوبی نہیں ہے) نیز نظر شدت اور سختی سے متصف
 ہوتی ہے اور وہ میں بھی کہتے ہیں کہ "اوس نے سختی سے نظر کی مگر رویت کو نہ تو عربی میں شدت سے
 موسوف کرتے ہیں نہ اردو میں کہتے ہیں کہ" اوس نے شدت سے دیکھا نہ غرض اس قسم کی مثالیں بہت
 ہیں۔

بہر کیف جو کچھ اوپر بیان ہوا اوس سے یہ ثابت ہو گیا کہ نظر کے معنی قلب حدقہ (یعنی کسی چیز کی طرف
 تہلی کو بھرا ہوا) ہوتا ہے نہ رویت (دیکھنا)۔ اور کہنے اور دیکھنے میں جو فرق ہے وہی نظر اور رویت میں ہے
 پانچویں یہ کفہ خدا کی رویت ثابت کرنے والوں نے جن دلیلوں سے اس امر کو ثابت کرنا چاہا ہے کہ نظر کا معنی
 رویت (دیکھنا) ہے وہ سب ناقص ہیں چنانچہ صاحب موافق نے اس مطلب کی دلیل میں شاعر کے اس
 شعر کو پیش کیا ہے۔

نظرت الی من حسن الله وجہہ فیما نظرت کادت علی و امتی نقعی

کہ اس میں شاعر نے کہا ہے کہ میں نے اوس شخص (محبوب) کی طرف نظر کی سنی دیکھا جسکے چہرہ کو خدا نے حسین
 کیا ہے پس کیا بھی وہ نظر تھی جو قریب تھی کہ عاشق کا مطلب پورا کر دیتی (لیکن یہ دلیل ناقص ہے کیونکہ
 ہو سکتا ہے کہ لفظ نظر اس شعر میں تہلی بھرانے کے معنی میں ہو جو دیکھنے کا قصد کرتے وقت ہوتا ہے مگر
 چونکہ اس تہلی بھرانے کے بعد فوراً ہی عاشق نے اوسکے چہرہ کو دیکھ لیا لہذا عاشق نے اس نظر یعنی تہلی
 بھرا نیکو نہایت لذت پسینہ تھا اور امام فخر الدین رازی نے تا بغہ ذبیانی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے

وما یبانت لا نظرة عرصت یوم التمارۃ ولما مور ما مور

لہذا میں نے تجلی نہیں دیکھا مگر ایک نظر جو ہم تارہ میں حاصل ہو گئی اور محکوم و محکومہ ہی ہے کہ کوئی اس شعر
 میں شاعر نے لفظ کو مارا ایک سے مستثنیٰ قرار دیا ہے تو چاہیے کہ لفظ کا معنی بھی رویت ادیکھا ہی ہو
 تاکہ استثناء صحیح ہو۔ لیکن فخر الدین رازی کی یہ دلیل بھی ناقص ہے جسکی دو وجہ ہے ایک یہ کہ مستثنیٰ
 کی دو قسمیں ہیں متصل اور منقطع اور اہل عربیت میں اس امر کا اختلاف ہے کہ آیا استثناء اشکب ہے
 درمیان متصل اور منقطع کے یا بہ حقیقت متصل ہی سے مخصوص ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں تو کسی کو کلام
 نہیں کہ نظر ثانی پھر اسے کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اب نزاع صرف آئین باقی رہی
 کہ لفظ نظر رویت ادیکھنے کے معنی میں بھی آیا ہے یا نہیں اور اصول میں یہ مسئلہ طے ہو چکا ہے کہ
 بجا از شرک سے بہتر ہے لہذا یہاں شاعر نے لفظ بمعنی رویت کو بجا از استعمال کیا ہے نہ یہ کہ حقیقت نظر
 کا معنی رویت بھی ہو۔

چھٹے۔ یہ کہ اچھا ہونے والا کہ نظر کا معنی رویت ہے لیکن آئین تو مذکر نہیں کہ دیکھنے کے قصد سے تلی پھر اسے
 کو بھی نظر کہتے ہیں پس اب دونوں امروں کا احتمال ہو گا کہ آپ وجوہ یومئذ فاضلہ الی ربھا ناظرہ
 میں نظر سے مراد یا خدا کو دیکھنا ہے یا اوہ مرگنا اور معلوم ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
 جب کوئی دوسرا احتمال پیدا ہوتا ہے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے لہذا اس آیت سے خدا کی رویت
 پر استدلال کرنا بھی باطل ہو گا۔ رہا وہ مضمون جسے فخر الدین رازی نے تلی پھر اسے کے احتمال کو
 دفع کرنے کیلئے تراشا ہے تو اسی حقیقت بھی بہت جلد واضح ہوگی۔ اور امام مازنی نے بھی کہا ہے کہ
 لفظ نظر جب حرف الی کے ساتھ متعدی ہو تو اوسکا معنی انتظار کرنا نہیں آتا اور اوسکے علاوہ دوسرے
 نے جو یہ بیان کیا ہے کہ لفظ نظر جب لفظ وجہ کے ساتھ استعمال کیا جائے یا حرف الی کے ساتھ
 متعدی ہو تو انتظار کے معنی میں نہیں آتا تو ان دونوں دعویوں کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اسکے
 خلاف پر دلیل موجود ہے چنانچہ جناب ابن عباس سے مروی ہے کہ ان العرب یقولون انما
 انظر الی اللہ ثم الی فلان۔ یعنی عرب کہتے ہیں کہ میں خدا کی نعمت کا انتظار ہے پھر فلان کی بخشش
 کا اور کہیت شاعر نے کہ ہے و شعث یظرون الی بلال، کیا نظر انظار عیا الغمامۃ
 بہت سے پریشان حال لوگ بلال کا انتظار کر رہے ہیں جس طرح پیاسا شخص ابر کی بارش کا انتظار کرتا ہے
 اور معلوم ہے کہ پیاسا شخص بارش کا انتظار کرتا ہے۔ پس یہ فریبہ ہے اس امر کا کہ پہلے مصرعہ میں بھی نظرون
 الی کا معنی انتظار کرنا ہی ہے۔ اور تیسرا شاعر نے کہا ہے شعر الی الیث لنا وعدت لنا ظہر
 نظر الفقیر الی الغنی الموسر۔ یعنی بن تیرے وعدہ کا ویسا ہی انتظار کر رہا ہوں جیسا انتظار فقیر

خوش حال شخص کے عطیہ اور بخشش کا کرنا ہے۔ اور دوسرے شاعر نے کہا ہے سہل الاجتہاد ينظر
 صحوہ۔ نظر الجحجج الى طلوع هلال۔ یعنی بدوست کی عنایت کا ویسا ہی منتظر ہے جیسا حاجی کو
 طلوع ہلال کے منتظر رہتے ہیں۔ اور علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ میں نے مکہ معظمہ میں سنا جب میکہ میں
 قحطی اور ہر شخص دوپہر کو آرام کرنے کیلئے اپنے اپنے مکانوں میں جا گیا تھا اور دروازہ بند کر لے گئے تھے کہ ایک
 فقیر شخص آواز دیتا تھا عیدی فی نظرہ الى الله والیک یعنی میری آنکھ خدا کی روٹی اور تھارے عطیہ کا
 انتظار کر رہی ہے۔ اور حسان شاعر نے کہا ہے سہ وجودنا ظلمات ردم بداء الى الرحمن فنظروا الفلاح
 بہت سے چہرہ غمزدہ زمین خدا کی رحمت و فلاح کا انتظار کر رہے تھے۔ دوسرا شاعر کہتا ہے سہ و بوم
 بدای قارہایت وجوہہم۔ الى الموت من وقع السيوف وناظر یعنی ایک جنگ ذی قار کی تھی
 جس روزین نے اپنے ہارنے والوں کو دیکھا کہ لو ارون کی مار کے سبب سے موت کا انتظار کر رہے تھے۔
 بیان بھی ناظر انتظار کر نیے معنی میں ستمل ہوا ہے نہ دیکھنے کے معنی میں کیونکہ اس میں تو کسی کو عذر نہیں کہ
 موت دیکھی نہیں جاسکتی پس اگر ناظر کا معنی یہ کہا جائے کہ موت کو دیکھ رہے تھے تو سمل کلام ہو جائیگا
 اور عجائب اتفاقات سے یہ بھی ہے کہ ہی فخر الدین رازی باوجود ایسے سخت تعصب اور ذاتی
 مکارہ کے اپنی تفسیر کبیر میں حق کا اعتراف کر جائے اور لکھتے ہیں کہ و تحقیق الکلام فیہ ان قولہ
 فی الاقطار نظرتہ بغیر صلوۃ واما ذلک فی الاقطار لیبقی الانسان بنفسہ فاما اذا کان منتظر
 لوفدہ ومعونتہ فقد یقال نظرت الیہ۔ یعنی اس سلسلہ میں تحقیقی کلام یہ ہے کہ کسی کے انتظار
 کرنے کیلئے بدعرب بولتے ہیں وہ نظرتہ بغیر کسی صلہ کے ہے مگر یہ صرف خود انسان کے آئینکے انتظار میں
 بولا جاتا ہے اور اگر انسان کا انتظار اس کی بخشش اور مدد کیلئے کیا جائے تو اس وقت نظر کا لفظ بغیر صلہ
 کے استعمال نہیں ہوتا بلکہ حرف الی کے ساتھ ہی ستمل ہوتا ہے جنانچہ کہا ہے کہ نظرت الیہ یعنی میں نے
 اس کے جوہر بخشش کا انتظار کیا۔ پس فخر الدین رازی کا یہ کلام تصریح ہے اس امر کی کہ لفظ نظر
 جب حرف الی کے ساتھ متعدی ہو تو انتظار کے معنی میں آتا ہے لہذا آیہ مبارکہ وجوہ یومئذ ناظر
 الی ربہا ناظرہ کا اختلاف بھی اس کلام سے رفع ہو گیا اور آیت کا معنی بھی قرار پایا کہ اس روز
 بہت سے عروہ تازہ چہرے اپنے پروردگار کی نعمت اور جوہر بخشش کا انتظار کر رہے ہوں گے۔
 اور فخر الدین رازی نے اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں کہ لفظ نظر کو انتظار کے معنی پر حمل کرنا ممکن نہیں
 ہے جو بیان کیا ہے کہ کسی پیر کا انتظار اسی وقت ہوتا ہے جب وہ سجدہ ہو یعنی بار بار ہوتی رہے
 اور یہ سجدہ خداوند عالم کے حق میں محال ہے تو یہ اعتراض اس وقت ہوتا ہے جب اس آیت کے معنی

میں ہم یہ کہتے کہ خود نفس جناب باری کا انتظار کیا جائیگا حالانکہ ہمارا بیان یہ نہیں ہے بلکہ یہ کہ اوس
 روز بہت سے چہرے خداوند عالم کی ہیجہ و انتہا عظیموں - نعمتوں اور بخششوں کا انتظار کر رہے ہوں گے
 پس اگر لفظ الی سے مراد نعمت ہو تو آیت کا معنی بغیر کسی تقدیر کے سمجھ ہو جائیگا۔ اور اگر الی سے
 نعمت مراد الین تو تقدیر فرض کرنی ہوگی جس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے خصوصاً جبکہ اوس تقدیر
 فرض کرنے کی تائید عقل و نقل سے بھی ہو چنانچہ اسکی نظیر کلام مجید کی بہت سی آیتیں ہیں مثلاً قول
 باری تعالیٰ وَجَاءَ رِبَّكَ وَالْمَلَائِكُ صَفًّا صَفًّا (آیت ۲۲ سورہ فجر) یعنی تیرا پروردگار آیا اور فرشتے
 بھی قطار در قطار حسین لفظ امر مقدر (محذوف) ہے یعنی جاء امر ربانہا اتمھارے پروردگار کا حکم
 آیا، یا مثلاً وَآنَا آذُنُكَ إِلَى الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (آیت ۲۶ سورہ مؤمن) یعنی اور میں تمھیں غالب بخشنے والے
 خدا کی طرف بلاتا ہوں جس میں لفظ توحید پوشیدہ ہے یعنی اَنَا تَوْكُّدُكَ إِلَى تَوْحِيدِ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ
 میں تمھیں غالب بخشنے والے خدا کی توحید کی طرف بلاتا ہوں یا مثلاً إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ يُوْذُونَ اللَّهَ الْآبَةَ
 (آیت ۷۵ سورہ احزاب) یعنی جو لوگ خدا کو اذیت دیتے ہیں جس میں لفظ اولیا مقدر (پوشیدہ) ہے
 یعنی إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ يُوْذُونَ اللَّهَ (جو لوگ خدا کے دوستوں کو اذیت دیتے ہیں) اور بھی
 اسکی بہت سی مثالیں ہیں کما نیک ذکر کی جائیں۔ علاوہ ہرین اس آیت و وجہ ہومثلاً ناظرۃ الی
 ربھا ناظرۃ کی تفسیر حضرات اہلسنت کے سلم اصحاب رسولؐ اور مفسرین نے بھی ہی کی ہے جنہیں
 مجاہد - حسن بصری - سعید بن جبیر اور ضحاک خاض طور پر قابل ذکر ہیں اور حضرات اہلسنت کی
 کتابوں میں ہی تقدیری تفسیر حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیہ السلام سے بھی مروی ہے
 چنانچہ علامہ فخر الدین رازی نے کتاب نہایت العقول میں فرقہ عدلیہ کی طرف سے انھیں کا قول
 نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وان كثيرا من الصحابة والتابعين فسروا الآية بذلك عن علي
 عليه السلام ينتظرون في الآخرة كما ينتظرون اليه في الدنيا ينتظرون ما ياتيهم من نعمة
 واحسان - عن سعيد بن جبیر ان نافعا الارمق قال قال ابن عباس رضي قال اهل الجنة
 ينتظرون رحمة وكرامة لا يدركها البصار وعنه ايضا وعن عمار بن عبد الرحمن وجوه يومئذ
 ناظرة الی ربھا ناظرۃ حسنة مستبشرة ينتظر الثواب من ربھا (بہت سے صحابہ اور تابعین
 نے اس آیت کی تفسیر اسی طرح تقدیری کی ہے چنانچہ حضرت علی علیہ السلام نے اس آیت کی تفسیر
 میں فرمایا کہ تروازہ چہرے آخرۃ میں خدا کی نعمت کی طرف اس طرح ٹپکنے جس طرح دنیا میں نکلنے
 ہیں کہ اوس نعمت اور احسان کا انتظار کریں گے جو خدا کی طرف سے ان کو حاصل ہوگی۔ اور سعید

بن حیر سے مروی ہے کہ نافع الرزق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تو انھوں نے کہا کہ اہل جنت خدا کی رحمت اور کرمیت کا انتظار کریں گے کیونکہ خدا کو متکبران تو دیکھ سکتے ہیں مہین بن اور انھیں سے اور مجاہد سے بھی مروی ہے کہ وہ جوہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ کا معنی ہے کہ خوش اور بشارت چہرہ اوس روز اپنے پروردگار کے ثواب کا انتظار کر رہے ہوں گے۔
 خزانہ الدین رازی کا کلام تمام ہوا۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرات اہلسنت کے بیان سے جو یہ حدیثیں ذکر کی گئیں انکی تائید میں فرقہ حقہ شیعہ کے بیان بھی بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں پس افسوس ہے ان مسلمانوں پر کہ باوجود اسلام کا دعویٰ کرنے کے کتاب اللہ الناطق البصیرت اور عسرت کے کلام کو جسے متعلق تمام مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلعم نے ان سے تمک کرنے کا حکم دیا ہے اور آیات قرآنی کی تفسیر میں ان ہی حضرات کی طرف رجوع کرنے کی تاکید شدید کی ہے۔ جس پشت ڈال دیتے ہیں اور قائل حسبناکتاب اللہ کی تقلید میں نقل اکبر سے منہ موڑ کر اپنے کو مقتضائے قول جناب رسالت صلعم من مختلف عنہا ہوئے (جو میری امت سے علیحدہ رہا وہ گمراہ ہوا) بھڑکلاست میں غرق کر دیتے ہیں۔ جناب ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے عیون اخبار الرضا میں اپنے اسناد سے حضرت امام رضا سے اسی آیت مبارکہ وجود یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یعنی مشرقہ تنتظر ثواب ربھا یعنی وہ چہرے روشن ہوتے ہوئے اپنے پروردگار کے ثواب کا انتظار کر رہے ہوں گے۔ و فی کتاب الاحقاج فی حدیث طویل عن علی یقول فیہ وقد سال رجل عما استقبلہ علیہ من الآیات واما قوله عز وجل وجہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ فان ذلک فی موضع یلتزم اولیاء اللہ عز وجل بعد ما یفرغ من الحساب الی غیر سببی حیوان فیفتلون فیہ ویشربون منه فتنتصر وجوہہم اشراقاً فیذہب عنهم کل قذی ووعثہم ثم یومردون بدخول الجنة فمن هذا المقام ینظرون الی ربھم کہت یشہدہم الی ان قال علیہ السلام والناظرۃ ہی المنتظرۃ المرسم الی قوله فناظرہ بجمع المرسلون ای منتظرۃ ہم بجمع المرسلون۔ یعنی کتاب احقاج صبری میں ایک طویل حدیث حضرت علی علیہ السلام سے منقول ہے جس میں حضرت نے اوس شخص سے جس نے حضرت سے چند آیتوں کا مطالب دریافت کیا تھا جو اوپر شریعت ہو گئی تھیں۔ ارشاد فرمایا کہ قول خداوند عالم وجہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ جو ہے تو اسکی یہ حالت ہے کہ خدا کے اچھے بندے حساب کتاب سے قلنا ہوئے کے بعد ایک ایسی جگہ پہنچیں جہاں ایک نہر ہوگی جسکا نام حیوان ہے اسی نہر میں یہ لوگ غسل کریں گے اور

اوس سے ہائی پہنچنے جس سے دن لوگوں کے چہرے تر و تازہ ہو کر چلنے لگیں گے اور ان کے بدن کی پوری گندگی اور ریل زائل ہو جائیگی اور ممکن ہوتی رہی جسکے بعد دن لوگوں کو جنت میں داخل ہونے کا حکم ہوگا پس اسی مقام سے وہ اپنے پروردگار کی رحمت کا انتظار کریں گے کہ وہ یقیناً پروردگار ان کو کیسا ثواب عطا فرمائے گا یہ بات شک کہ حضرت نے فرمایا اس آیت میں لفظ ناظرہ کا معنی منتظر ہے کیا تھے خدا کا دوسرا کلام نہیں سنا جس میں بھی ناظرہ بمعنی منتظرہ آیا ہے وہ یہ ہے و اذ مرسلۃ الیہم یجد ینا فناظرۃ ہم یرجع المرسلون (آیت ۷۴ سورہ قل) یعنی میں اوسکے پاس کچھ کلمہ بھیج کر انتظار کرتی ہوں کہ یہ بھی لوگ کیا جواب لاتے ہیں۔ اس میں بھی خدا نے ناظرہ بمعنی منتظرہ اور انتظار کرنے والی اہی استعمال کیا ہے اسی طرح آیہ و وجہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ میں بھی ناظرہ کا معنی انتظار کرنے والا ہے۔

اس مقام تک ہمارا کلام یہ ثابت کرنے کیلئے تھا کہ آیہ مبارکہ وجہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ میں لفظ ناظرہ کا معنی انتظار کرنے والے لینا جائز ہے اور یہ دوسری صورت تھی اور تین صورتوں سے جن کے ہر ایک سے وہ استدلال باطل ہوتا ہے جو فرقہ اشاعہ نے اس آیہ سے خدا کی رویت پر کیا ہے۔ یہی پہلی صورت بمعنی لفظ نظر کا معنی رویت تسلیم کر کے اور کلام رو کرنا پس اسکے قبل اسکو تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔ اب صرف تیسری صورت باقی رہتی ہے جو یہ ہے کہ آخر کیا وجہ ہو کہ اس آیت میں لفظ نظر سے مراد قلب حدیث (پہلی پھر تالیف جائز ہو۔ رہا سپر فخر الدین رازی کا یہ اعتراض کہ اگر نظر کا یہ معنی لیا جائے تو خدا کے لئے جنت اور صرف بھی فرض کرنا ہوگا کیونکہ کسی چیز کی طرف اور سمت ہی کوئی شخص اکٹھا بھیج سکتا ہے مالا لکہ شیعہ دینی سب تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کی ذات اور طرف سے میرا اور نہ ہو ہے لہذا اس آیت میں یہ معنی نہیں لیا جاسکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کب کہتے ہیں کہ خدا کی طرف وہ چہرے نظر کریں گے بلکہ ہمارا تو دعویٰ ہے کہ خدا کے ثواب کی طرف نظر کریں گے پس آپ ایسی دلیل پیش کیجئے جسکی رو سے ثواب کا لفظ اس آیت میں مقدر ہو سکے حالانکہ صحیح۔ اور تابعین نے جو ہم لوگوں سے زیادہ علم رکھتے اور آیات کلام اللہ کے مود اور مقصود کو بہتر سمجھتے تھے اس آیت کی تفسیر اسی معنی سے کی ہے چنانچہ روی عن علی علیہ السلام من قال الی ثواب رہا ناظرۃ وعن النخعی انہ قال حدیثا من سمع علیا علیہ السلام فی قولہ تعالیٰ الی ربھا ناظرۃ اذا جاءوا من المومنون الصراط ففتحت لہم ابواب الجنة فینظرون الی ما اعد لہم من الثواب والكرامة وما یعطون من النعم وعن حفص بن زید الثقفی قال سمعت محمدا وقتا و یحدثنا

عن ابن عباس فی قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد و
 معبد بن مسلم۔ یعنی حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے کہ اپنے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ اپنے
 پروردگار کے ثواب کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ اور انہی نے کہا کہ مجھے اس شخص سے جس نے حضرت علی
 علیہ السلام سے قول باری الی ربھا ناظرۃ کی تفسیر سنی کہا کہ جب عینیں بل صراط سے گزریاں گئے تو ان کے
 لئے جو ثواب اور کراست مہیا کی گئی ہوگی اور جو نعمتیں ان کو دی جائیں گی اور ان کی طرف نظر کرنے لگیں گے
 اور حفص بن زید ثقفی سے مروی ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے نبی ہدایت اور قنادہ کو ابن عباس رضی اللہ
 عنہ سے الی ربھا ناظرۃ کی تفسیر بیان کرتے سنا کہ وہ لوگ اس روز اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف
 نظر کرتے ہوئے اور یہی قول نبی ہدایت اور معبد بن مسلم کا ہے۔ یہ سب حدیثیں تو وہ ہیں جو حضرات اہل سنت
 کی کتابوں میں انھیں کے طریقوں سے مروی ہیں۔ زمین فرقہ شیعہ کی حدیثیں ہیں وہ بھی نوٹ کر لیں
 ملاحظہ ہوں فی تفسیر علی بن ابراہیم وجود یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرۃ ای مثمرۃ لایحیا
 ناظرۃ قال یظرون الی وجہ اللہ ای رحمۃ اللہ ونعمتہ وفی کتاب التوحید فی حدیث
 طویل فذلک قولہ الی ربھا ناظرۃ وانما معنی بالنظر الیہ النظر الی ثوابہ تبارک وتعالی
 یعنی تفسیر علی بن ابراہیم میں وجود یومئذ الی ربھا ناظرۃ کا معنی یہ لکھا ہے کہ وہ چہرے چمکتے ہوئے اور اپنے
 پروردگار کی نعمت کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا کہ وجہ خدا یعنی اس کی رحمت اور نعمت کی طرف نظر
 کرتے ہوئے اور کتاب التوحید کی ایک طوالتی حدیث میں ہے کہ یہی مطلب ہے قول باری الی ربھا
 ناظرۃ کا اور خدا کی طرف نظر کرنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے ثواب کی طرف نظر کرتے ہوئے۔
 عرض جن میں صورتوں کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اولن سے تیسری صورت یہی تھی ان حضرات شاہ
 نے روایت خدا پر جو دلیلین قائم کی ہیں ان میں ایک یہ حدیث بھی ہے جس کو باوجود اس کے ضعیف
 ہونے کے خود ہی روایت کرتے ہیں کہ قیس بن حازم بیان کرتا ہے قال الذی صلعم مسترون
 بکملکاتون القمر لیلۃ البدر یعنی آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ تلوگ اپنے پروردگار کو اس طرح
 دیکھو گے جس طرح چاندنی شب میں ماہتاب کو دیکھتے ہو۔ مگر چونکہ قیس بن حازم اپنی آخر میں غفلت اور
 سلوب انحراف ہو گیا تھا لہذا لوگوں نے اس کی اس روایت کو ضعیف کہا پس جب تک اس حدیث
 کے روایت کرنے کی تاریخ نہ معلوم ہو جائے اور یہ نہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اس حدیث کو اپنے
 عقل سلب ہونے کے قبل روایت کیا ہے اس وقت تک اس پر کوئی عمل ہو سکتا ہے اور اگر فرض بھی
 کریں کہ اس نے اس حدیث کو اپنے صحت دماغ کے زمانہ میں روایت کیا ہے جب بھی اس سے

روایت خدایت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے روایت سے مراد علم تام اور یقین مندرجہ ہو جیسا کہ قول
 حق تعالیٰ اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلْنَا ذَٰلِكُمْ بِاٰخِطَابِ الْفِيلِ (کیا تو نے نہیں دیکھا کہ خدا نے اسی بیل کے
 ساتھ کیا کیا) اور اَوَلَمْ يَرَوْا الْاِنْسَانَ اِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِيْفٌ مُّذِيْبٌ (آیت ۷۷)
 سورہ یوسف۔ کیا آدمی نے نہیں دیکھا کہ تم ہی نے اس کو نطفہ سے پیدا کیا پھر وہ بیکار کھلم کھلا مقابل ہوتا ہے
 بن بھی خدا نے اگرچہ تر اور تر کا لفظ استعمال کیا جو روایت کا مضامین ہے مگر اس کا معنی دیکھا نہیں ہو سکتا
 کیونکہ حضرت صلعم نے اسی بیل کی تباہی کچھ اپنی آنکھ سے تو دیکھی نہیں بلکہ اس کے عرصہ کے بعد آ کر اس کا
 علم ہوا پس مقصود خداوند عالم المر سے یہ ہے کہ کیا تم کو پورا علم اور کامل یقین اس کا نہیں حاصل ہوا ایسی
 طرح دوسری آیت میں جو انسان سے خطاب ہے تو وہ اپنی بیدار کش کو خود کو نہ دیکھتا تو معلوم ہوا کہ
 ایمان بھی مقصود کامل علم اور پورا یقین ہے نہ حقیقت میں آنکھ سے دیکھنا جو ممکن ہی نہیں ہے پس اس
 حدیث کا بھی یہی مطلب ہے کہ تردد و تازہ چہرہ قیامت میں خدا کو اس کے جلال اور رحمت کے سبب سے
 کامل طور پر پہچان لینے اور کسی قسم کا شک اور تردد و اداون کو باقی نہ رہنا پھر اس معنی کی تائید اس
 مشہور حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے متعلق زبانِ رب ہے کہ قد اسئل
 هل رایت دبارت قال لا بعد رتالہ امرہ قیل لا کیف سواہ قال لا تدرا کہ العیون بمشاہدۃ
 العیان لکن تدرا کہ القلوب جقائق الایمان۔ یعنی حضرت سے سوال کیا گیا کہ کیا آپ نے اپنے
 رب کو دیکھا ہے؟ تو حضرت نے جواب دیا کہ میں نے ایسے رب کی کبھی عبادت ہی نہیں کی جس کو دیکھا
 نہیں ہے۔ اس پر پوچھا گیا کہ آپ نے اس کو کو نہ دیکھا ہے؟ فرمایا کہ اس کو آنکھیں کھلم کھلا نہیں دیکھتی ہیں بلکہ
 اس کو قلوب دیکھتے ہیں حقائق ایمان کے ذریعہ سے۔ اس حدیث میں بھی حضرت نے خدا کے دیکھنے
 کا اقرار کیا مگر یہ بھی فرمایا کہ یہ دیکھنا آنکھ سے نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے بلکہ دل سے ہوتا ہے یعنی اس کے
 وجود کا ایسا ہی یقین دل کو ہے جیسا کہ کسی چیز کے آنکھ سے دیکھنے سے ہوتا ہے کہ معرفت لوگوں کو
 ان دونوں ذریعوں سے جو علم ہوتا ہے وہ سادہ ہوتا ہے اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔

علامہ فخر الدین رازی نے اپنے مسلک پر ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ است محمد یہ اس مسئلہ
 روایت باری میں دوسری رائے رکھتی ہے ایک یہ کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہے اور قیامت میں دل سے بھی ہوگا
 دوسرا یہ کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہی نہیں بلکہ محال ہے۔ ان دونوں کے علاوہ یہ کہنا کہ خدا کا دیکھنا تو ممکن
 ہے مگر کوئی دیکھ گیا نہیں تیسری رائے ہوتی اور جو کہ نفس روایت کے ممکن اور صحیح ہونے کو منہ پرانی
 دلیلوں سے ثابت کر دیا لہذا قیامت میں خدا کا دیکھنا ہی ممکن ہوا اور اس سے انکار کرنا غلطی

کوئی وجہ نہیں ہے پس یہ تیسری راے باطل ہے۔ مگر شائع مواقع نے کہا ہے کہ یہ تیسری راے
 اوس وقت باطل ہوگی جب اس سے کسی اجماعی عقیدہ یا مسئلہ کا انکار لازم آئے حالانکہ بیان ایسا
 نہیں ہے کیونکہ اس تیسری راے کا پہلا جزو خدا کا دیکھنا تو ممکن ہے، ایک فرق کے موافق ہے اور
 دوسرا جزو کوئی شخص خدا کو قیامت میں دیکھنے کا نہیں، دوسرے فرق کے موافق ہے۔ پس تیسری راے
 رکھنے والا بھی اجماعی عقیدہ سے علیحدہ نہیں ہوا لہذا اس تیسری راے سے یہ تیسری راے باطل نہیں ٹھہر سکتی
 جیسا کہ فخر الدین رازی نے دعویٰ کیا ہے۔ اور صاحب مواقع اور اسکے شائع نے بھی کہا ہے
 کہ ہر روز قیامت خدا کی رویت واقع ہوتے بلکہ اسکے ممکن ہونے کو بھی جن دلیلوں سے ثابت
 کیا جاتا ہے اُن میں قابل اعتماد و وثوق دو ہی ہیں ایک یہ کہ امت محمدیہ کا اجماع ہے خدا کی رویت
 پر ایسا اجماع جو اختلاف پیدا ہونیکے قبل منعقد ہوا دوسری دلیل ان دونوں آیتوں کا اپنے ظاہری
 مطلب پر عمل کیا جاتا ہے اور معلوم ہے کہ اس قسم کا اجماع یقین کیلئے مفید ہوا کرتا ہے پس ان دونوں
 دلیلوں سے خدا کی رویت کے ممکن اور واقع ہونے کا بھی یقین حاصل ہوا انتہی۔

پس ان فحول متکلمین کا یہ کلام صریح طور پر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجماع اور ان دونوں آیتوں کے
 علاوہ جو مذکور ہوئے ہیں جو دلیلیں بھی رویت خدا کے ممکن ہونیکے متعلق بیان کی جاتی ہیں وہ قابل
 اعتماد نہیں ہیں جب اس قدر معلوم ہو گیا تو جو شخص طالب تحقیق اور صاحب دروہو اوسے چاہیے
 کہ صاحبان جمالت و حمیت اور ارباب تعصب و عناد کی اس بدعا قہقی کو سوچے اور تامل کر کے سمجھے
 کہ یہ اشاعرہ جو مسلمانوں کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں (باوجودیکہ اہل اسلام کا جم غفیر مثلاً فرقہ معتزلہ اور
 فرقہ حقہ شیعہ مخالف ہے بلکہ فرقہ شیعہ تو اس امر کا مدعی ہے کہ اہل بیت عصمت و طہارت کا اجماع رویت
 خدا کے محال ہونے پر قائم ہے اور معلوم ہے کہ اہل البیت ابصر عافی البیت گمراہے زیادہ جان
 سکتے ہیں کہ گمراہ کیا ہے جیسا کہ گمراہ) تو یہ اجماع کسی انصاف پسند اور دیندار شخص کو مفید یقین ہو
 سکتا ہے؟ رہن وہ دونوں آیتیں پس اول تو یہ کہ اولاً وہ راہین سے قطع نظر کر کے کیا کسی شخص کی عقل
 اسکو تسلیم کر سکتی ہے کہ وہ چیز جو نہ جسم ہو نہ جسمانی نہ مکان میں ہو نہ ہمت میں وہ اسی سر کی آنکھوں سے
 مثل تمام جسموں اور رنگوں کے دکھائی دے اور اگر کسی شخص کی عقل اس دعویٰ کو تسلیم کرے تو
 کیوں نہ اسکو بھی تسلیم کرے کہ آگ موجود ہو اور آہن کسی قسم کی گرمی ہو یا رنگ تو ہو مگر بغیر کسی آہن
 چیز کے اندر پائے جائیکے خود بہ خود پایا جائے اور ٹھہرا ہے یا اسی قسم کی اور خلاف عقل باتوں کو
 تسلیم کرے پس ایسی حالت میں فرقہ سلفیائے نے کیا برائی کی ہے جس پر لوگ ظمن و تشنیع کرتے اور

برا بھلا کہتے ہیں اور جو لوگ خدا کو بغیر اس کے کہ اس کو جسم یا جسمانی ذہن آنکھ سے دیکھنے کے قابل اور مقدر
ہوں وہ باوجود ان اعتقادوں کے سختی ملن و نشین نہ ہوں؟۔ دوسرے یہ کہ فرقہ خدایہ خدا کی رویت
کے محال ہونے پر بھی قوی دلیل دیکھتے ہیں جو بفضل خدا کل مقدرات کے ساتھ ہمارے مستحق اور مضبوط
ہے اور کسی طرح رو نہیں ہو سکتی چنانچہ اس کتاب میں بھی غلط طور پر اس کا ذکر آیا گیا۔ تیسرے یہ کہ ہمارے
دو قسم ہیں ایک وہ جو عوام اور بازاری لوگوں کی عقل و فہم کے نسبت ہوتا ہے جو کلام کی تہ کو نہیں
پھونچتے اور صرف ظاہری مطلب پر جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کی عقل کے اندر اس کلام کے فوائد
پھونچ ہی نہیں سکتے۔ دوسرے وہ علماء اہل زبان کی نسبت ہوتا ہے جو ہر جملہ اور ہر لفظ کی تہ تک
پھونچتے اور اس کے دقائق کو غور کر کے سمجھ جاتے ہیں۔ ان دونوں قسموں میں تہا در قسم اول تو قابل
اعتماد ہیں ہے یعنی اگر عوام اور بازاری لوگوں کی سمجھ کے مطابق کسی کلام کا کوئی مطلب تہا در نہ ہو
تو اس کا کوئی مفاد لکھ نہیں ہے کیونکہ ان کی سمجھ اہل زبان کے مطلب اور معنی کیلئے کبھی اور کسی ایک
میں معیار نہیں قرار پا سکتی۔ رہ گیا تہا در قسم دوم ہیں وہ اس مقام پر ممنوع ہے کیونکہ معلوم ہو چکا ہے کہ
وقت کے ساتھ دیکھنے سے دوسرے احتمالات بھی پیدا ہوتے ہیں جو احکام رویت سے کسی طرح کم نہیں
ہیں پھر اس کا معنی صرف رویت ہی اختیار کرنے اور دوسرے احتمالات کے ترک کرنے کی کیا وجہ ہے
بلکہ دوسرے احتمالات کو اس رویت کے احکام پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ ان احتمالات کی تائید عقلی
دلیل سے بھی ہوتی ہے اور احتمال رویت کو عقل تسلیم نہیں کرتی۔

فخر الدین رازی کی اس تقریر پر جو چھ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں آئین کلام مجید ہی کی رویت
و آیاتوں کی مخالف ہیں جو ان دونوں آیتوں سے لیا وہ قوی ہیں اور زیادہ وضاحت سے
کہتی ہیں کہ خدا کی رویت نہیں ہو سکتی چنانچہ آگے وہ آئین ذکر کی جائیگی پس جن آیتوں کا مطلب
واضح ہو اور ان کو ترک کرنا اور جبکہ مطلب واضح نہ ہو اور ان کا غیر واضح اور نامعقول مطلب لہنا کہنا
تک مناسب ہے۔

اب کہ حضرات اشاعرہ کے شبہات کی لغویت اور ان کے اعتقاد رویت باری تعالیٰ کا بطلان ہم ثابت
کر چکے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ رویت کے محال ہونے کی کچھ دلیلین بھی ذکر کر دیں پس جانتا جائے
کہ تمام عقلاء خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم حکماء و فلسفی (باستثناء فرقہ اشاعرہ کے) اس قول پر متفق ہیں
کہ جو چیز نہ تو خود جسم ہے اور نہ کسی جسم میں حلول کے ہوئے ہے۔ نہ کسی طرف ہے نہ کسی جگہ۔ نہ کسی
چیز کی مقابل ہے نہ حکم مقابل میں اس کا آنکھ سے دکھائی دینا ممکن ہی نہیں ہے اور یہ دعویٰ ایسا

اور ہمیں یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی دلیل کے بیان کی یہی ضرورت نہیں بلکہ جو شخص بہت دینی کر کے
 اسکے خلاف کہے اس کے دحضاتی ہوئے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکو یہ بھی جانتے اور
 سمجھتے ہیں یہ عقلی دلیل ہے۔ لفظی دلیل کیلئے ملا کا یہ قول لا تفتار کہ لا تفتار و لا تفتار
 لا تفتار و لا تفتار لفظی تفتار کافی ہے جس سے استدلال ہوتا ہے کہ عربی فاعل میں جب
 لفظ اور اک لفظ بصر کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی رویت اور دیکھنا ہوتی ہے اور
 لفظ اذن کے ساتھ استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد (سنائی دینا) مراد ہوتی ہے مثلاً کوئی اسکے
 ادھر گت بھری تو یہ معنی ہوگا "میں نے اپنی آنکھ سے ادراک کیا یعنی دیکھا" اور ادھر گت باذنی کا
 معنی یہ ہوگا "میں نے اپنے کان سے ادراک کیا یعنی سنا" اسی طرح جس حاسہ کے ساتھ اس اور اک
 کا استعمال ہوگا اسی حاسہ کا کام مراد ہوگا مثلاً ادھر گت باذنی میں نے اپنی ناک سے ادراک کیا
 یعنی سونگھا ادھر گت بطنی (میں نے اپنے منہ سے ادراک کیا یعنی چکھا) اور معلوم عربیہ سے اس کو
 طے کر دیا ہے کہ جس لفظ جمع پر الف اور لام آئیگا اس سے استغراق کا مطلب سمجھیں آئیگا جب اصل عربیہ
 اور اہل اصول کا اجماع قائم ہے اور حکمت استثناء اور عرف کی شہادت بھی اس استغراق کی
 قوی دلیل ہے چنانچہ علامہ سعد الدین قناری نے اپنی شیح المقاصد میں کہا ہے جمع معروف
 بالاولیٰ المعنی لعموم السلب وهو الشائع فی الاستعمال حتی لا یوجد مع کثرۃ فی التذیل الا
 بهذا المعنی وهو الاولیٰ بهذا المقام علی ما لا یحقی یعنی جس لفظ جمع پر الف اور لام ہوا اور وہ
 نفی کے معنی میں استعمال کیا جائے وہ عموم سلب کیلئے ہوگا چنانچہ یہی استعمال میں شائع ہے
 یہاں تک کہ قرآن مجید میں بھی اس معنی کے سوائے دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے اور جو
 یہ جمع معروف باللام کلام مجید میں بہت کثرت سے ہے اور یہی معنی (یعنی عموم سلب) اس مقام آید
 لا تفتار کہ لا تفتار کے معنی کے مناسب بھی ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ یہی حال نفی مطلق
 کا بھی ہے جو کسی خاص وقت کے ساتھ مقید نہ ہوئی ہو کہ اس میں بھی نفی عام ہوا ہے اور ہر حالت
 کے لئے ہوتی ہے پس اسکو کسی خاص وقت سے مخصوص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا اور دلیل صحت
 استثناء کا بھی یہی یقینی ہے چنانچہ جب امین ما کلمات زبدا الا یوم الجمعة (میں نے زبدا سے
 سوائے روز جمعہ کے کلام نہ کیا) ولا اکلمہ الا یوم العید (میں نے زبدا سے عید کے سوائے کلامی
 کلام نہ کروں گا) تو یہی مطلب ہوگا کہ جمعہ کے سوائے اور جمعے روز میں اور دن سب کے لئے زبدا
 کلام کرنے کا انکار اور نفی ہے اور عید کے سوائے جمعے روز میں اور دن سب میں ترک کلام کرنے کا

وعدہ ہے۔ اسی طرح کلام خدا ہے وَلَا تَقْصُرُوا عَنْهُ لِيَنْدَهِبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَاهُمْ وَلَئِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ
 بَعْضٌ يَشَاءُ مُبَيَّنَّةً (سورہ نسا) یعنی عورتوں کو جو تم نے دیا ہے اوس سے کچھ نہیں لینے کی نیت سے
 اوں کو قید نہ رکھو مگر یہ کہا اوں سے کوئی کھلی ہوئی بدکاری سرزد ہو۔ دوسرے مقام پر فرمایا ہے
 لَا تَخْرُجُوا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ وَلَا يَجُوزُ لَكُمْ أَنْ يَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ بَعْضٌ يَشَاءُ مُبَيَّنَّةً (سورہ طلاق) یعنی عورتوں
 کو اوں کے گھر دن سے نہ نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلیں مگر یہ کہ وہ عورتیں کلمہ لگا لے جیانی کرنا چاہیں کہ
 اس وقت اوں کو نکال دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ان دونوں آیتوں میں بھی سوائے فحش
 کرنے کی حالت کے اور ہر حالت و وقت کا مطلقاً وہی حکم ہے جو ابتدائے آیت میں بیان ہوا پس اس
 آیت کا تدارک کہ لَا تَقْصُرُوا عَنْهُ لِيَنْدَهِبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَاهُمْ لَمْ يَكُنْ فِي سَلْبِہِ ہے کہ خدا تو کل آنکھوں کو دیکھتا
 ہے مگر اوسکو کوئی آنکھ کبھی نہیں دیکھ سکتی نہ دنیا میں نہ آخرت میں خواہ خود آنحضرت کی آنکھ ہو یا امت
 کی اور نفی رویت پر اس آیت سے اشارہ لال کرنے کی یہ دلیل بھی ہے کہ صحابہ رسول مسلم کی ایک جماعت
 کثیر نے اس آیت رویت کا یہی مطلب سمجھا ہے چنانچہ حضرات اہلسنت نے روایت کی ہے کہ اِنَّہ
 لما بلغ عائشہ ان کما قال ان محمد اذی ربه انکرت وقالت قف شعری مما قلت فی حدیثی
 ان محمد اذی ربه ثلث من حدیث من فقد اعظم علی اللہ الفحیہ قال اللہ تعالی لا تدارک
 الاھل وروی عن ابن عباس مثل ذلک۔ یعنی جب جناب عائشہ کو یہ معلوم ہوا کہ کعب نے
 کہا ہے کہ رسالت اب سلم نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے تو اسپر بہت گہر میں اور کہا "تم نے جو اپنی
 حدیث میں بیان کیا ہے کہ جناب رسالت اب سلم نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے اس سے میرے
 بدن کے رونگٹے کھڑے ہو گئے تین باتیں ایسی ہیں جنکو کوئی شخص کہے گا تو خدا پر بہت براہمان
 باندھے گا۔ خدا تو فرماتا ہے کہ لا تدارک کما لا ھدار یعنی خدا کو آنکھیں دیکھ ہی نہیں سکتیں۔ پھر تم کیونکر دعا
 کرتے ہو کہ آنحضرت سلم نے اپنے پروردگار کو اپنی آنکھ سے دیکھا تھا۔

اور فرقہ حقہ شیعہ کے طریق سے بھی حضرات ائمہ راہرین علیہم السلام سے اسی شہدوں کی حدیثیں
 ہیں چنانچہ کتاب التوحید میں صفوان بن یحییٰ سے مروی ہے قال سالت ابوقرقہ الحدادی
 ادخل علی ابی الحسن الرضا علیہ السلام فاستاذنہ فی ذلک فاذن لی فدخل علیہ
 فسأل عن الحلال والحرام والاحکام حتی بلغ سوالہ فی التوحید فقال ابوقرقہ انا رویت ان اللہ
 عز وجل قسم الرویة والکلام باین اثبات ففہم معلومی علیہ السلام الکلام وحمد صلعم الرویة
 فقال ابی الحسن علیہ السلام فمن المبلغ عن اللہ عز وجل الی الثقلین الامس والجن کلامہ کہ

الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء اليس محمد صلعم قال
 بلى قال فكيف ينبغي رجل الى الخلق جميعا فيبرهم وانما جاء من عند الله وانما يدعوهم
 الى الله بما امر الله ويقول لا تدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول
 انما اريت بعيني واسطعت به علما وهو على صورة البشر اما اليقينون ما قدرت الزنادقة
 ان تمليه بهذا ان يكون ياتي من الله شيء شديدا فيخلق من وجه اخر يعني صفوان
 بن يحيى كئے ہیں کہ مجھ سے ابوترہ محدث نے درخواست کی کہ میں اوسکو حضرت امام علی رضا علیہ
 السلام کی خدمت میں بچو بچاؤں۔ تو میں نے حضرت سے اس امر کی اجازت چاہی جب
 آپ نے اجازت دی تو وہ حضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر حلال و حرام اور دوسرے احکام کو
 دریافت کرنے لگا یہاں تک کہ توحید خدا کے متعلق بھی اوس نے حضرت سے سوال کیا اور کہا کہ یا حضرت
 ہم لوگوں سے بیان کیا گیا ہے کہ خداوند عالم نے اپنی دو نعمتوں رویت (دیکھنے) اور کلام (بات
 کرنے) کو دو بزرگوں میں تقسیم کیا چنانچہ حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو نعمت کلام عطا کی گئی
 سے خدا نے زمین کین اور حضرت محمد مصطفیٰ سلم کو نعمت رویت عطا کی کہ خدا نے آپ کو اپنے دیدار
 سے مشرف کیا۔ یہ سب حضرت علی رضا علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو بتاؤ کہ خداوند عالم
 کے بیان سے نقلین (جن وانس) کو اس مضمون کا پھونچانے والا کون شخص ہے کہ خدا کو آنکھیں
 نہیں دیکھ سکتیں اور وہ کل آنکھوں کو دیکھ سکتا ہے اور لوگ اپنے علم سے اوسکا احاطہ نہیں کر سکتے
 اور اوسکے مثل کوئی چیز بھی نہیں ہے؟ کیا اس فرمان باری کے پھونچانے والے حضرت محمد مصطفیٰ
 سلم نہیں ہیں؟ ابوترہ نے عرض کی بیشک ہیں۔ تب حضرت نے فرمایا پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک
 شخص خدا کے بیان سے پیغمبر کو تمام مخلوق کے پاس آئے اور ان لوگوں سے بیان کرے کہ
 وہ خدا کے بیان سے آیا ہے اور وہ لوگوں کو خدا کے علم سے دین خدا کی دعوت دے اور فرمان
 باری پر سنائے کہ لا تدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء (خدا کو
 آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں اور نہ لوگ اپنے علم سے اوسکی کنہ و ذات کا احاطہ کر سکتے ہیں اور اوسکے
 مثل کوئی چیز بھی نہیں ہے) اسکے بعد ہی وہ نبی اولن لوگوں سے یہ بھی کہے کہ انرا رایت بعینی
 واسطعت به علما وهو على صورة البشر کہ خود میں نے اپنی آنکھ سے خدا کو دیکھا ہے اور اوسکی
 ذات کا اپنے علم سے احاطہ کیا ہے اور وہ انسان کی صورت ایسا ہے (کیا یہ لوگ اس سے شرم
 نہیں کرتے جو زندیقوں نے حضرت کو سمجھا ہی کہ آپ پر یہ اتہام قائم کیا کہ آپ خدا کے بیان سے

تو ایک فرمان ایک مضمون کا لاتے ہیں پھر اسی مضمون کے خلاف اور ضد دوسرا اور دوسری حیثیت سے بیان کرتے ہیں۔ اور اسی کتاب میں ابوہریرہ جعفری کی روایت سے یہ حدیث منقول ہے قال قلت لابی جعفر علیہ السلام لا تدرك الا بصار وهو يدرك الا بصار فقال يا اباہاشم واهام القلوب ادق من اصدار العیون انت قد تدرك بوهام السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تدركها ببصرک واهام القلوب لا تدرك فکیف اصدار العیون وامثال ذلك کثیرہ۔ یعنی ابوہاشم جعفری کتاب ہے میں نے حضرت امام محمد باقر سے عرض کی کہ کیا خدا کو آنکھیں نہیں دیکھیں گی اور وہ سب کی آنکھوں کو دیکھتا ہے؟ تو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے ابوہاشم اوہام قلوب ادق ہیں اصدار عیون سے تم اپنے وہم سے ملک سندہ اور ہند اور دوسرے ملکوں شہروں کا ادراک کر سکتے ہو جن میں نہ کبھی تم داخل ہوئے اور نہ جنگو کبھی اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ لیکن یہ اوہام قلوب بھی خدا کا ادراک نہیں کر سکتے تو پھر اصدار عیون کیونکر اوس کا ادراک کر سکتے۔ اسی طرح اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں۔ ان ایک اعتراض لوگوں نے یہ بھی کیا ہے کہ آیہ لا تدرك الا بصار سے عدم رویت خدا پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ ادراک اوس رویت کو کہتے ہیں جس میں مری (دیکھی جائے) والی چیز کا پورا احاطہ ہو جائے اس لئے کہ ادراک عبارت ہے رویت مع الاحاطہ سے جسکی وجہ یہ ہے کہ ادراک کی حقیقت میں نیل (پانا) اور وصول (پھونچنا) معتبر ہے جس پر شاہد قول خدا ہے کہ انما لدراکون یعنی ملحقون (ہم ہائے گئے یعنی ملحق ہو سکے ہیں) و ادراک الغلام یعنی مبلغ (لڑکے نے ادراک کیا یعنی بلغ ہو گیا) اسکے بعد اسکو معنی رویت کی طرف نقل کیا جو علی وجہ الاحاطہ ہو کیونکہ یہی معنی اقرب ہے حقیقی معنی سے لیکن یہ اعتراض چند وجہوں سے رد فرمایا ہے اول یہ کہ یہ کہان سے کہدیا کہ ادراک کا حقیقی معنی صرف وصول (پھونچنا) ہے اور کچھ نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے دونوں معنی یعنی وصول اور ادراک جزئی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتدا ہی وضع کیا گیا ہو کیونکہ استعمال دونوں معنوں میں ہوتا ہے لہذا ایک معنی کو مقدم اور حقیقی دوسرے کو موخر اور مجازی کہنا ہے وجہ اور ترجیح بلا مرجح ہے دوم یہ کہ ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ مطلق ادراک معنی وصول (پھونچنے) کیلئے ہی موضوع ہے لیکن ہمارا کلام تو اوس ادراک کے معنی میں ہے جو مقید ہو لفظ بصر کے ساتھ یعنی ادراک بالبصر کے معنی میں گفتگو ہے کہ اسکے کیا معنی ہے نہ مطلق ادراک کے معنی میں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ادراک بالبصر کا معنی صرف دیکھنا ہی آیا ہے بغیر اسکے کہ اس دیکھنے میں احاطہ کرنے کی قید بھی مقید ہو مگر یہ کہ ہم نے یہ بھی فرض کیا کہ ادراک کا معنی وصول ہی ہے

لیکن وصول بھی عام ہے اس سے کہ وصول جس بصر ہو یا بسمع یا بلمس وغیرہ پس جو چیز دکھانی
 و شنگ نہیں ہے کہ دیکھنے والے کا دیکھنا اس چیز سے لاحق ہو گیا اور چھوئی گیا۔ اور مطلق
 وصول کے معنی میں ہر طرف سے احاطہ کا معتبر ہونا کسی عاقل کے نزدیک ضرط نہیں ہے ورنہ لازم
 آئے گا کہ جملہ احرکت عسکر السلطان وغیرہ بالکل صحیح نہ ہو جس کا معنی یہ ہے کہ زمین لشکر سلطان تک
 پہنچ گیا نہ یہ کہ ہرے لشکر احاطہ کر لیا۔ چھارہ یہ کہ اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ صحابہ
 رسول صلعم اور اہلبیت طاہرین علیہم السلام بھی اسی طرح اہل زبان تھے جس طرح اور لوگ اسکے
 علاوہ یہ حضرات محرم اسرار الہی اور عارف معانی آیات قرآنی بھی تھے جس سے ان کا بیان
 دوسروں کے مقابلہ میں ضرور قابل ترجیح ہے۔ اور پہلے بیان ہو چکا کہ صحابہ و اہلبیت ابھی آیہ
 لا تدركه الابصار کا معنی مطلق رویت (دیکھنے کا انکار) ہی تھے ہیں نہ کچھ اور لہذا اسکے خلاف ضد اور
 ہٹ دھرمی کرنا کسی طرح توجہ کے قابل نہیں ہو سکتا۔ اور بعض حضرات نے اس آیہ کے استدلال
 پر ایک یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ اس آیت سے صرف فعلیت رویت کی نفی مستفاد ہوتی ہے یعنی
 صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اس وقت خدا کو آنکھیں دیکھی نہیں ہیں اور یہ نہیں ثابت ہوتا کہ آئندہ
 بھی اوسکو آنکھیں نہ دیکھیں گی پس ہو سکتا ہے کہ خدا کو مومنین آخرت میں دیکھیں کہ آخرت میں
 دیکھنے کا انکار اس آیت سے ثابت نہیں ہوتا مگر یہ اعتراض بھی نہایت لچر ہے چنانچہ علامہ فقہانی
 نے اپنی کتاب شرح المقاصد میں اس اعتراض کی لغویت اور کمزوری کے متعلق لکھا ہے کہ سیاق
 آیہ سے واضح ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مدح اور ستائش کر رہا ہے اس طرح کہ وہ تجسم اور تخیل (یعنی
 جسمانی ہونے اور کسی جگہ یا سمت میں رہنے) سے جو مری ہونے کے لوازم سے ہیں بری اور منہ
 ہے لہذا اس مدح کا مقتضی یہ ہونا چاہیے کہ اوسکا دیکھنا کسی کیلئے بھی اور کبھی درست اور جائز نہ ہو
 اور میں کہتا ہوں (یعنی جناب غفر انکاب علیہ الرحمہ فرماتے ہیں) کہ اس اعتراض کی بنا کمال جہالت
 اور ضد و ہٹ دھرمی پر ہے کیونکہ عام طور پر محاورات میں شایع و ذایع ہے کہ لفظ رویت کی
 نسبت آنکھ کی طرف اور سمع کی نسبت کان کی طرف کرتے ہیں اور اوس سے مراد صاحب سمع
 و صاحب بصر ہوتا ہے۔ اور اس آیہ سے رویت خدا کی نفی ثابت کرنے میں یہ وجہ بھی لوگوں نے
 بیان کی ہے کہ حق تعالیٰ نے اس آیہ میں اپنے نہ دکھائی دیکھنے کو اپنے صفات کمالیہ سے فرمایا
 ہے لہذا اوسکا دکھائی دینا اوسکے صفات نقص سے ہوگا تو اوسکا دکھائی دینا کبھی صحیح نہیں ہو سکتا
 کیونکہ خدا کبھی نقص سے متصف نہیں ہوتا۔ اور اہل حق کی دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا نے

